Otto Weininger

SEXO Y CARÁCTER

ediciones península
historia/ciencia/sociedad
193

Otto Weininger

SEXO Y CARÁCTER

Traducción del alemán de
Felipe Jiménez de Asúa

Prólogo de Carlos Castilla del Pino

Digitalizado por

EinHeri Oberndorfer

ediciones península®

Título original alemán *Geschlecht und Charakter.*
© Traducción Editorial Losada, Buenos Aires, 1942.

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: marzo de 1985.
Derechos exclusivos de esta edición (incluidos la traducción y el diseño de la cubierta): Edicions 62 s|a., Provenza 278, 08008-Barcelona.

Impreso en Nova-Gràfik, Puigcerdà 127, 08019-Barcelona.
Depósito legal: B.10.551-1985.
ISBN: 84-297-2265-3.

Otto Weininger o la imposibilidad de ser

1

Sexo y Carácter (Geschlecht und Charakter), de Otto Weininger, se publicó en Viena, editado por Wilhem Braunmüller en 1902. El éxito de este libro fue sorprendente y causó una fuerte impresión entre el gran público. Pero incluso una personalidad tan relevante en la Viena de entonces, una figura intelectual tan destacada socialmente como la de Karl Kraus, el lúcido, agudísimo y mordaz editor de *Die Fackel* (La Antorcha),[1] al igual que el propio Ludwig Wittgenstein, acogieron este libro con interés.[2] Weininger tenía entonces 22 años y había asombrado a todos por sus dotes intelectuales: a amigos y profesores de la universidad vienesa. Un año después, en octubre de 1903, se suicidó disparándose un tiro en el corazón en la casa en que vivía, precisamente aquella en que muriera Ludwig van Beethoven. La explosión que supuso su libro y la circunstancia de su muerte —por lo demás de una forma nada infrecuente en la Viena de entonces y de ahora—[3] dotó a la figura de Weininger de un halo mítico y enigmático aún no resuelto y presumiblemente irresoluble. Si todo suicidio deja pendiente el gran problema de la vida, es decir, el tema, por expresarlo de alguna manera, del texto que constituye el decurso existencial de cada cual, el de Otto Weininger, al interrumpir una trayectoria iniciada con el mayor de los éxitos aparece aún más inexplicable, sobre todo porque toda hipótesis explicativa se plantea, torpemente, desde el punto de vista del intérprete y vicia de antemano la posibilidad de situarse en el punto de vista del autor del acto que le destruye.[4]

Sexo y Carácter está firmemente anclada en la vida del autor. Toda obra lo está, como no puede ser de otra manera. Pero en

1. Sobre Karl KRAUS véase el prólogo de Jesús AGUIRRE a su traducción de *Contra los periodistas y otros contras*, en Taurus, Madrid, 1981. Que yo sepa, son los únicos escritos de Kraus aparecidos en castellano. El prólogo es una excelente introducción al conocimiento de la Viena de fin de siglo e inicios de éste.

2. Para la relación Weininger-Wittgenstein, ver el libro de Allan JANIK y Stephen TOULMIN, *La Viena de Wittgenstein*, trad. cast. de I. Gómez de Liaño, Taurus, Madrid, 1974, pp. 223 y ss.

3. La tasa de suicidios en Viena, hoy compartida por varios países (Dinamarca, Suecia, Hungría), ya era entonces quizá la más alta del mundo; y, desde luego, la más alta entre comunidades católicas.

4. Para la biografía de Weininger puede consultarse el prólogo de RAPPAPORT, editor de una obra póstuma de Weininger, *Uber die letzten Dinge (Sobre las últimas cosas)*, Viena, 1904; H. O. SWOBODA, *Otto Weininger's Tod* (Viena, 1911); C. DALLAGO, *Otto Weininger und seine Werk* (Innsbruck, 1912), y la obra reciente de David ABRAHAMSEN, *The Mind and Death of a Genius*, Columbia Univers. Press., Nueva York, 1946.

otros casos la relación autor/texto se mediatiza por la supeditación al objeto. Esto es lo que acontece en toda obra científica: el autor apenas se desliza por el texto y permanece entre bastidores en el curso de la exposición. Pero *Sexo y Carácter* no es precisamente una obra científica y, por no serlo, habla más del autor, incluso en exceso, seguramente sin el autor pretenderlo siquiera —la lucidez es contradictoria en el joven Weininger, aunque su talento sea indiscutible—, que del objeto que toma como referente de su discurso, un objeto que es, además, *un todo*: lo femenino y lo masculino, la historia, la «esencia» del hombre y la mujer, de la animalidad, de la racionalidad y la irracionalidad, la construcción y la destrucción en la historia, el concepto de judaidad, de depravación... *Sexo y Carácter* es, en efecto, una *visión del mundo*, un tipo de filosofía anclada —para el logro de su pretendida cientificidad— en lo biológico, muy a la altura de la época —todavía *El Malestar en la Cultura*, de 1930, de Freud, se inscribirá en la misma línea, pese a su fecha tardía—, y hoy olvidada por el incorrecto planteamiento asistémico del método, por una parte, y, por otra, por la yuxtaposición de juicios de hecho y juicios de valor en el nivel mismo del texto, en donde argumentos y análisis se ven frecuentemente suplantados por el prejuicio y la racionalización. La filosofía de Weininger procede tanto de la filosofía de la naturaleza (Moebius, Avenarius, Haeckel y tantos otros, seguidores todos ellos de un Darwin deformado), cuanto del pesimismo racionalista de Schopenhauer y Nietzsche.[5]

Ahora bien, si *Sexo y Carácter* no es un libro científico, ¿de qué clase de libro se trata? No constituye evidentemente una novela, puesto que, para decirlo técnicamente, en ningún momento se ofrece de antemano, por parte del autor, indicio alguno que presuponga la ficción. El libro es, para decirlo prontamente, un ensayo: sólo el ensayo permite situar el texto en ese *borderline* entre lo presentado como riguroso, es decir, ajustado a las normas de adecuación a la realidad, y lo dado como *pático*, en aquello que lo personal, lo opinable, lo subjetivo resulta más o menos explícito de antemano, y, por supuesto, tiene perfecta justificación o, en el peor de los casos, cabida. Pero en la medida en que lo personal se extrapola no ya a lo social sino a lo universal, un ensayo de esta índole, saturado de racionalizaciones, lo catalogaríamos en la actualidad como «ideológico». En efecto, *Sexo y Carácter* representa una cosmovisión, como antes he apuntado, un subproducto ideológico, perfectamente situable en el autor, en su época y en su grupo social.

5. Al decir de Dallago, Weininger era en sí mismo un personaje nietzscheano, y Stefan Zweig, de la misma edad y que le conoció bien, lo describe como dando «siempre la impresión de que acababa de llegar de un viaje en ferrocarril de más de treinta horas, sucio, fatigado, los trajes arrugados, con un aire incómodo y una sonrisa oblicua» (cit. en el prólogo de Roland JACCARD, a la traducción francesa de *Sexo y carácter*, Lausanne, 1975).

No obstante esta calificación, la seriedad con que se formulan las aseveraciones a lo largo del discurso son de naturaleza tal que al lector actual, medianamente avisado, no se le escapa que para Otto Weininger el texto en modo alguno pretendería sernos presentado en su calidad de ideología, sino al modo de una filosofía social —en la línea de Spencer tal vez, aunque con mayor versatilidad— sobre la base de las por entonces penúltimas y últimas tesis y observaciones de carácter biológico (particularmente la genética de Weismann).[6]

Es el rango *personal* de este libro el que permite conectar su contenido con la vida del autor y, en este caso, incluso con su fatal desenlace. Pues el contenido del texto revela en el autor tres profundas y trágicas incapacidades: 1) la incapacidad para ser «vienés»; 2) la incapacidad para ser judío, y 3) la incapacidad para asumir su castración. Y, *last but not least*, su fracaso mismo como pensador original, como filósofo auténticamente creativo.

2

Viena, Fin-de-Siècle es el título del hermoso libro de Schorske[7] que nos describe la Viena de la Ringstrasse, la del último Habsburgo, de una postrimería secular que se autoignoraba como tal. Pero, al propio tiempo, la Viena de Karl Kraus, Loos, Schitzler, Mahler, Schönberg, Kokoschka, Musil, Wedekind, Rilke, Hoffmannsthal, Strauss (Richard), Avenarius, Mach, Freud y tantos otros, que bien poco tienen que ver con la Viena de los Strauss y la mitomanía del Danubio, esta última una Viena satisfecha de sí que va a desaparecer muy pocos años después como por ensalmo, sin que la mayoría de los vieneses advirtieran qué cosa se les venía encima y de qué manera estaban representando la escena final, un epílogo irremediable. Aquella Viena alegre y confiada no estaba dispuesta a dejar de solazarse a través de la concienciación de su decadencia y de su crisis. En manera alguna, pues, eran audibles los ecos agoreros.

¿Qué tienen que hacer los lúcidos en una sociedad de este tipo? Para muchos, el suicidio fue la opción final, la forma de muerte casi natural en un mundo construido sobre la falsificación —hasta el ornato era en Viena falso, y, por lo tanto, doblemente falso. El lúcido que no escribe para lúcidos, sino para aportar lucidez a quienes no la poseen, está condenado al fracaso en una sociedad semejante, carece de interlocutores, todo lo más se nutre onanísticamente de quienes, como él mismo, están ya convencidos; es,

6. A Weismann se debe la formulación de la inheredabilidad de los caracteres adquiridos. En consecuencia, lo masculino y lo femenino pertenecerían a rasgos biológicos y no —como hoy se piensa, tras la superación de lo que he denominado *falacia biologista*— a rasgos psicológicos, aprendidos, culturales en suma.

7. Carl E. SCHORSKE, *Viena Fin-de-Siècle*, trad. cast., Gili edit., Barcelona, 1981.

para los demás, algo así como una ave siniestra, a la que cuando menos es preciso no oír. Difícilmente pueden conciliarse lucidez y optimismo. Mariano José de Larra es, entre nosotros, un ejemplo ilustrativo al respecto.

Es en este ambiente de crítica sin eco donde emerge la figura de Otto Weininger; un ámbito proclive a la creatividad crispada, no exenta, por consiguiente, de un trasfondo agresivo, destructivo. La marginación permite, en tales casos, verificar de consuno la doble tarea, constructiva y destructiva: por una parte, la obra creada como alternativa a lo existente, por otra, sin embargo, implicando la destrucción de lo existente. La constructividad filosófica —sobre todo ese tipo de filosofía preexistencial que se apoya no en el conocimiento derivado de la *ratio*, sino en la vida, al modo como la practicaron Schopenhauer y Nietzsche, por ejemplo— está al servicio de la destrucción del *establishment*, pero en la medida en que muestra la impotencia del creador para integrarse en el mismo se trata de una filosofía surgida *desde* el resentimiento. De aquí también su aceptación triunfalista por parte de los resentidos. El resentido vienés de fin de siglo precisa ante todo no ser vienés, no ser identificado con el vienés por antonomasia. O sea, ser vienés, pero no serlo; lo que no constituye una contradicción lógica, puesto que el primer aserto se sitúa en el nivel jurídico del registro civil, mientras el segundo arraiga en el nivel de lo que se reconoce sociológicamente como «lo vienés».

3

Si bien «ser vienés pero no serlo» no es, como se ha demostrado, una contradicción lógica, parece indudable que lo es en el orden vital, y, a mayor abundamiento, una contradicción irresoluble. Porque viene a significar «ser vienés, pero de manera distinta a quienes se identifican a sí mismos como lo vienés», lo que entraña que, al propio tiempo, no se esté dispuesto en manera alguna a dejar de ser un aspirante a miembro integrado de la sociedad que se desdeña en apariencia. En esta ambivalencia debían quedar situados muchos que, como los Wittgenstein, los Freud y desde luego Otto Weininger, por el hecho de ser judíos se sabían imposibilitados de condición para una total integración. El antisemitismo de entonces podía llegar a constituirse, por este camino, no sólo en odio de los no judíos hacia los judíos, sino incluso del judío hacia sí mismo. El *odio a sí mismo* del judío viene a decir lo siguiente: no soy como soy por condición y en tanto que reniego de la misma estoy del lado de los enemigos de mi misma condición. Porque es la propia condición sobre la que se sustenta la identidad del grupo social —judío o no judío— la que en el caso del judío se convierte en obstáculo para llegar a ser plenamente. Freud señaló, a propósito de Weininger, que su anti-

semitismo —como luego su misoginia— se apoya en el odio al castrado y, por consiguiente, en el odio hacia sí mismo, del castrado a sí mismo, por su incapacidad para asumir su propia situación de castrado y, desde ella, erigirse en no castrado, en potente.[8] En efecto, no sólo el odio a sí mismo del renegado semita, sino el de todo aquel que rechaza o simplemente no asume algun o algunos aspectos de su *self*, lo que viene a demostrar es su impotencia, la conciencia de ésta, la conciencia de su incapacidad para alcanzar su identidad deseada desde su condición indeseable.

Para Weininger ser judío es, por definición, ser de condición *depravada*, contener en sí mismo el germen de la destrucción, constituirse en agente de la antihistoria. Una teoría de esta índole evidencia cómo, bajo el aspecto subversivo de la filosofía weiningeriana, se esconde el anhelo de despojarse de su condición de judío, de la *judaidad*, para usar del término creado por el propio Weininger; ser, en última instancia, cristiano desposeyéndose de aquello que le impide precisamente ser vienés.[9] La contradicción vital a que antes hice mención bajo la fórmula de «ser vienés pero no serlo», se convierte en esta otra: «soy vienés, pero *no puedo* serlo», y el reconocimiento de que ese *no poder* radica en sí mismo y no en otra cosa ha de conducir necesariamente al desarrollo de una instancia autodestructiva que culmine en el suicidio. De esta forma, el suicidio representa la «solución»: antes dejar de ser definitivamente que seguir siendo aquello que le muestra a uno mismo su propia impotencia para asumir su condición y para superarla.

4

Este libro es, además, un panfleto apologético de la misoginia. Así como el antisemitismo del judío representa la imposibilidad consciente de dejar de ser el que es y, subsiguientemente, de llegar a ser el que se aspira a ser, la misoginia ha de expresar el odio a la mujer de quien no se siente suficientemente masculino. La misoginia es, por tanto, la expresión de la no asunción de la propia homosexualidad y, también, la incapacidad para acceder a la mujer. No metafóricamente, la misoginia es el síndrome de la castración en el varón. Por eso, este libro es una teorización no explícita del complejo de castración de Otto Weininger y de sus instancias homosexuales inasumidas. Odia a la mujer porque se odia a sí mismo en aquello que tiene de femenino.

Lo curioso de la tesis es la conexión que Weininger establece entre la condición femenina y la condición judía. La judaidad es depravación porque es femenina. La judaidad es antihistórica, des-

8. *Cf.*, S. FREUD, *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, en FREUD, *Obras completas*, trad. cast., vol. X, p. 32. Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
9. Weininger se convirtió al protestantismo, como luego diré.

tructiva en suma porque es femenina. El odio a la mujer se sitúa compulsivamente, en el caso de Weininger, en el mismo nivel del odio al judío. He aquí, pues, dos condiciones de sí mismo que, a su juicio, le deparan su identidad y contra las cuales se rebela inútilmente.

5

Otto Weininger es antisemita y judío y, desde su punto de vista, femenino en tanto que judío, de manera que, como he advertido, se sabe a sí mismo objeto de esa doble depravación que le confiere esta condición doble. En una de sus últimas correrías por las calles de Viena con su amigo Gerber se confiesa portador de esta culpa, que vive en calidad de una culpa cósmica, como si a sí mismo se considerara responsable de los males del mundo. Poco antes se había convertido al protestantismo, conversión al parecer sincera, pero que sin duda respondería a la compulsiva instancia a renunciar a su propia identidad.

Pero el problema se plantea ahora de la manera siguiente: si el ser del hombre en tanto sujeto deriva de su condición biológica, del *quantum* de masculino y de femenino que posee, el destino de cada cual remite a su biología, a su constitución, que se constituye en lo actual y lo inmutable del individuo. Por esta razón Weininger se inclina decididamente por la caracterología como la psicología del futuro, sin advertir que a través de la caracterología se vuelve a caer en la misma aporía que intentaba desechar con su rechazo de la psicología wundtiana y asociacionista. En efecto, frente a la psicología fisiológica que inaugurara Wundt siguiendo a Herbart, a Weber y Fechner y, en último término, a la fisiología de Johannes Müller, Helmholz, Brücke, etc., y también al empirismo asociacionista inglés, surge la caracterología como la *teoría integral del alma humana*, como superación del intento de dar una explicación atomizada del ser del hombre mediante la consideración jerarquizada de sensación, percepción, representación, juicio, imaginación, y así sucesivamente. De la misma manera que la morfología, que en la escuela de Viena había alcanzado tanta relevancia, es el tratamiento de la forma del organismo, la caracterología, añade Weininger, *trata la forma del alma humana.* El carácter no es otra cosa, continúa, sino el lugar en donde tiene su origen cada sentimiento y cada pensamiento del individuo en calidad de tal individuo. En cada instante de la vida psíquica se contiene el ser humano entero, dice Weininger; y aquello que se manifiesta de manera continuada en la vida psíquica es *justamente* lo que debe ser considerado como objeto de la caracterología.

Ahora bien, la base de la caracterología estriba en la identidad sexual, y ésta, a su vez, en la sexualidad como biología. Esta idea es también un subproducto de la ideología de la época, cuando la correlación entre biología y psicología se lleva a cabo sin solución

de continuidad, como *forma* del materialismo-determinismo del momento. Curiosamente la crítica que Weininger hace de la psicología wundtiana es todavía hoy acertada: es necesaria la consideración del ser del hombre, en tanto sujeto, como el auténtico objeto epistemológico de la psicología —es lo que hará Freud una vez haya superado la estrechez biologista de sus trabajos prepsicoanalíticos y los primeros analíticos— pero, no obstante, Weininger no alcanza a superar el biologismo, sino que lo *traslada* desde el sistema nervioso central, el cerebro específicamente, a la constitución, es decir, al todo del cuerpo, a una consideración totalista, holista, de lo biológico que, por lo demás, era clásica desde la doctrina de los temperamentos de Hipócrates y Galeno (y entre nosotros Huarte de San Juan). Otto Weininger se inscribe así en la línea de los psicólogos constitucionalistas (que habrá de tener su continuidad en la teoría de los temperamentos de Sheldon y en la de Ernst Kretschmer), como asimismo en la caracterología que por entonces inicia L. William Stern y que proseguirán Klages, los Jaensch, el mismo Kretschmer, Heyman y tantos otros.

Pero subsumir la psicología en la caracterología conlleva el determinismo caracterológico y, por consiguiente, el carácter como destino (algo más tarde un psiquiatra por lo demás eminente, J. Lange, habría de escribir una monografía titulada *Verbrechen als Charakter, Crimen como destino*, por citar un ejemplo de esta concepción determinista basada ahora en la biología total). Con una teoría de este género uno —cada cual— es el que es, sin que le sea posible saltar sobre su identidad ya preestablecida, de la misma manera que tampoco es factible saltar sobre la propia sombra.

6

Sin embargo este libro, que tanto éxito de público tuviera desde el primer momento (y aún se sigue reeditando en Austria: sobrepasa las cincuenta ediciones a la fecha), habría de poner en cuestión la probidad intelectual del autor al fundamentar el texto en la tesis de la bisexualidad sustancial (desde el punto de vista biológico) del ser humano. Freud sostuvo, con su sarcasmo característico, que cuando a Weininger se le apuntó que la especie humana era bisexual se dio un golpecito en la frente, se marchó a su casa y escribió *Sexo y Carácter*.[10]

La vía por la que la idea de bisexualidad llega a Weininger es curiosa y no está exenta de conflictos. Por lo que se sabe al respecto, Freud comunicó la tesis de la bisexualidad a un paciente suyo, el filósofo vienés Herman Swoboda a quien psicoanalizaba, en el curso de una discusión surgida en la terapia. Swoboda, ami-

10. Cit. en ROAZEN, *Freud y sus discípulos*, trad. cast., Alianza, Madrid, 1978, p. 113.

NOTA SOBRE LA EDICIÓN

Se traduce el texto de la tercera edición alemana: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung.* Wien und Leipzig, Braunmüller, 1923. La primera data de mayo de 1903, en la misma casa editora.

E.

Prólogo a la primera edición

Este libro está dedicado a estudiar la relación de los sexos desde un punto de vista nuevo y concluyente. No se trata de ordenar uno tras otro la mayor cantidad posible de caracteres, ni de resumir los resultados obtenidos hasta ahora por mediciones y experimentos científicos; nuestro objeto es recopilar todas las contraposiciones entre el hombre y la mujer en un solo y único principio, y en esto se diferencia este libro de los restantes del tipo. No se detiene en este o en aquel idilio, sino que penetra hasta su fondo; no amontona indiscriminadamente observaciones sobre observaciones, sino que dispone las diferencias espirituales de los sexos en un sistema; no se dirige a las mujeres, sino a la mujer simplemente. El punto de partida sería siempre un algo superficial, un suceso cotidiano, pero este acontecimiento básico nos servirá para interpretar todas y cada una de las experiencias concretas. No haremos «metafísica inductiva», sino progresivas tentativas psicológicas.

Nuestra investigación no se refiere a temas especiales, sino que es conducida más bien por los principios; no desdeña el laboratorio, aun cuando la ayuda que éste puede prestar es muy limitada frente al profundo problema del autoanálisis.

También el artista, cuando representa a un ser femenino, puede expresar las cualidades típicas de éste sin que previamente hayan sido legitimadas sus aptitudes por un tribunal de especialistas. El artista no desprecia la experiencia; por el contrario, considera que su *deber* es conseguirla; sin embargo, para el artista la experiencia tan sólo es el punto de partida para ensimismarse, para hundirse en sí mismo, y esta autoexploración significa en el arte rastrear el mundo.

La psicología que ha de servirnos en este estudio es absolutamente filosófica, aun cuando sus métodos característicos, tan sólo justificados por la particularidad del tema, sigan partiendo de los acontecimientos más triviales. La tarea del filósofo se diferencia de la del artista sólo por la forma. Lo que para éste es símbolo, para aquél es concepto. El arte y la filosofía guardan entre sí la misma relación que existe entre expresión y contenido. El artista inspira el mundo y luego lo expresa; para el filósofo el mundo ha sido expresado ya y él debe inspirarlo de nuevo.

Todas las teorías siempre tienen algo de presuntuoso; y el contenido mismo que en el arte parece natural, en el sistema filosófico aparece como la afirmación resumida de un concepto general,

como una tesis, que comprende el motivo de la causalidad y aporta la demostración, actuando de un modo rudo y casi ofensivo. Aquellas partes de este libro que resultan antifeministas —y puede decirse que lo son casi todas— no serán del agrado de los hombres, quienes no prestarán su completa conformidad, pues su egoísmo sexual les hace ver siempre a la mujer mejor de lo que es, tal como ellos quisieran que fuera, tal como ellos querrían amarla.

¿Cómo no voy a suponer la respuesta que darán las mujeres al juicio que he formado sobre su sexo?

Poco valdrá al autor para rehabilitarlo a los ojos del sexo femenino, que al fin de cuentas su estudio va contra los hombres, a quienes se atribuye la mayor y más esencial responsabilidad, pues el profundo sentido de su trabajo excede a lo que incluso piensan las propias feministas.

El análisis alcanza el problema de la culpa, porque, partiendo de los fenómenos más cercanos, se eleva hasta un plano en el cual no sólo se presenta una visión de la naturaleza de la mujer y de su importancia en el mundo, sino que también aparecen sus relaciones con la humanidad y con las más elevadas tareas de ésta. Desde ese plano es posible tomar posición frente a los problemas de la cultura y estimar las funciones de la feminidad en el conjunto de los fines ideales. Allí donde el problema de la cultura y de la humanidad coinciden, podrá llegarse no sólo a una explicación sino también a una valoración, pues en ese terreno la explicación y la valoración se funden.

La investigación alcanza obligadamente esa altura sin que desde el principio nos lo propongamos. De los mismos fundamentos psicológico-empíricos irá resaltando poco a poco la insuficiencia de toda la filosofía empírico-psicológica. Su respeto profundo por la experiencia no sufrirá modificación, pues su significación aumenta, en vez de disminuir, cuando el hombre aprecia en el fenómeno —realmente lo único de que tiene experiencia— aquellos signos que le dan la seguridad de que no sólo existe el *simple* fenómeno, sino también que éste ocupa una posición superior. La existencia de esa fuente primitiva queda comprobada aun cuando ningún ser viviente llegue a penetrar en ella. El propósito del presente libro es conducirnos a los aledaños de esa fuente sin hacer un alto en la ruta.

Los estrechos caminos por los que hasta ahora se han movido las opiniones contrapuestas acerca de la mujer y sus problemas no podrían llevarnos nunca al objeto perseguido. Pero el problema es tal que se halla en relación directa con todos los profundos enigmas de la existencia. Tan sólo bajo la guía segura de una concepción universal podrá ser resuelto práctica y teóricamente, moral y metafísicamente.

La concepción universal —lo que merece este nombre— no puede ser obstaculizada por los conocimientos particulares; antes

bien, todos esos conocimientos nos ayudan a hacer resaltar las verdades más profundas. *Pero la concepción universal es en sí creadora*, y jamás puede ser obtenida sintéticamente, como ha creído en todas las edades la ciencia puramente empírica, de la suma de conocimientos especiales.

En este libro tan sólo podrán encontrarse los gérmenes de tal concepción universal, que se aproxima sensiblemente a las concepciones de *Platón*, de *Kant* y del *Cristianismo*. Pero la base científica, filosófico-psicológica, ético-lógica, he debido crearla, en gran parte, yo mismo. Cierto es que no he podido ocuparme con la debida precisión de muchos de sus aspectos, pero espero poder hacerlo en algún momento. Al referirme precisamente a esas partes concretas de mi libro lo hago porque concedo más importancia a que se reconozca y acepte lo que he intentado decir acerca de los problemas más profundos y generales que a los que puedan surgir por su aplicación particular a las cuestiones propias del sexo femenino.

Para tranquilidad del lector filósofo que se sienta contrariado al observar que los problemas más decisivos y de mayor alcance parecen puestos aquí al *servicio* de una cuestión especial, de una dignidad inferior, debo precisar que yo participo de su opinión. Añadiré, sin embargo, que la cuestión particular del contraste de los sexos constituye más que un fin, un punto de partida. De su consideración se obtienen datos importantes para los problemas cardinales de la lógica, de sus juicios y conceptos, así como de sus relaciones con los axiomas del pensamiento, para la teoría de lo cómico, del amor, de la belleza y del valor, para los problemas de la individualidad y de la ética, y de las relaciones entre ellas, en fin, para los conceptos de genialidad, de deseo de inmortalidad y de judaísmo. Es natural que tan amplias disquisiciones redunden en beneficio del problema particular, que al ser tratado de tan diversos modos aumenta su esfera de acción. Si estas consideraciones nos llevan a demostrar cuán escasas esperanzas puede abrigar la cultura por la intervención de la mujer, si las deducciones que se obtengan significan la completa desvalorización e incluso la negación de la feminidad, esto no implicará que hayamos aniquilado todo cuanto existe, ni despreciado todo cuanto tiene *en sí* un valor real. Tendría que horrorizarme de mí mismo si realmente fuera sólo un destructor que nada dejara intacto. Las afirmaciones de este libro son quizá menos poderosas, pero quien sea capaz de oír, sabrá escucharlas.

El presente trabajo se divide en dos partes: la primera, de carácter psicológico-biológico, la segunda, filosófico-psicológica. Quizá alguien pueda pensar que hubiera sido preferible hacer dos libros, uno puramente naturalista y otro puramente introspectivo. Tan sólo liberándolo de la biología podría ser totalmente psicológico. La segunda parte trata ciertos problemas del alma de un modo bien diferente a como los hubiera tratado en la actualidad

cualquier naturalista, y estoy plenamente convencido de que de haber procedido del modo indicado, hubiera puesto también en peligro la aceptación de la primera parte por una gran mayoría del público. Esta primera parte debe ser considerada y juzgada en su totalidad con criterio naturalista, mientras que en la segunda, dirigida especialmente a la experiencia interna, tal criterio sólo puede ser aplicable en algunos puntos escasos. Como esta segunda parte surge de una concepción universal no positivista, será considerada por algunos quizá como no científica (si bien el positivismo encuentra en esas esferas una fuerte resistencia), pero estoy dispuesto para recibir esas objeciones, convencido de haber dado a la biología la parte que le corresponde y otorgado el derecho debido, que se conservará en todos los tiempos, a una psicología no biológica ni fisiológica.

Quizá pueda decirse que ciertos puntos de este estudio no aportan suficientes demostraciones, mas esto me parece que es su menor defecto. ¿A qué podría llamarse «demostraciones» en este campo? No se trata de matemáticas ni de teoría del conocimiento (de la última apenas en dos lugares), sino de fenómenos correspondientes a la experiencia científica, y de los cuales basta decir que existen. Por otra parte, lo que se denomina *demostración* es la simple coincidencia de las experiencias nuevas y las antiguas, teniendo igual valor que el nuevo fenómeno haya sido provocado experimentalmente por el investigador o que nos lo brinde la naturaleza. En estas páginas se encuentran numerosas demostraciones de este último género.

En cuanto me sea posible juzgar este libro (en su parte principal) considero que no es de aquellos que puedan comprenderse y asimilarse a través de una lectura superficial. Para orientar al lector y para mi propia salvaguarda he de reconocerlo así desde el principio.

Debo expresar mi agradecimiento al profesor Laurenz *Müllner* por la colaboración prestada, y al profesor Friedrich *Jodl* por el cordial interés con que ha seguido mis trabajos. Tengo también una deuda de gratitud para con los amigos que me ayudaron en la corrección del libro.

Primera parte
(PREPARATORIA)
LA DIVERSIDAD SEXUAL

Introducción

Todo pensamiento arranca de *conceptos generales* y se desarrolla en dos direcciones: hacia conceptos cada vez más abstractos que engloban caracteres comunes en número creciente y que se difunden por territorios cada vez más amplios de la realidad, y hacia los puntos de convergencia de todas las líneas conceptuales, hacia la complejidad concreta aislada, hacia el individuo, que llegamos a representarnos mediante una serie interminable de determinaciones restrictivas y que definimos añadiendo infinito número de cualidades específicas diferentes al concepto general de «cosa» o «algo». Súpose que existe una clase de animales, los peces, diferentes de los mamíferos, de las aves y de los gusanos, mucho antes de que, por una parte, pudiera distinguirse entre los peces los tipos óseos y los cartilaginosos, y, por otra, se llegaran a asociarse con las aves y los mamíferos dentro del concepto de los vertebrados, concepto propuesto frente al de los gusanos.

La autoafirmación del espíritu frente a las innumerables semejanzas y diferencias de la turbadora realidad ha sido comparada con la lucha por la existencia que se entabla entre los seres.[1] Nos defendemos del mundo mediante nuestros conceptos.[2] Ante un loco rabioso lo primero que se hace es sujetarle de cualquier forma para disminuir el peligro, y una vez conseguido esto, se van colocando ataduras entre los diferentes miembros hasta completar la ligadura. Algo semejante ocurre cuando nuestro espíritu capta los conceptos, actividad que se realiza progresiva y lentamente.

Existen dos conceptos cuyo origen se remonta a las épocas más antiguas de la humanidad, y con los cuales ésta comienza a formar su vida psíquica. Se establecieron entre ellos tenues relaciones, se creyó necesario una y otra vez separarlos con algunas variantes, se añadió, se quitó, se establecieron limitaciones, para excluirse después, como ocurre cuando la necesidad surgida posteriormente obliga a desatar las trabas de alguna vieja ley coercitiva. Pero, en general, creo que, como en los antiguos tiempos, se imponen los dos conceptos a que me refería: los conceptos de hombre y de mujer.

1. También es fácil de aplicar aquí el esquema del universo de Spencer: diferenciación e integración.

2. Nos referimos a los conceptos considerados como objetos de una investigación no lógica, sino psicológica; diferenciación que es necesario establecer para evitar riesgos, a despecho de todo el psicologismo moderno. (*Brentano, Meinong, Höfler*).

Hablamos de «mujeres» delgadas, esbeltas, musculosas, enérgicas, geniales, de «mujeres» con cabellos cortos y voz grave; de «hombres» sin barba y locuaces. Sabemos que existen «mujeres sin feminidad», «mujeres hombrunas» y «hombres sin masculinidad», «afeminados». Basándonos simplemente en la cualidad que sirve para determinar en el momento del nacimiento el sexo del individuo, nos aventuramos a añadir otros conceptos que precisamente son negativos. Lógicamente esto es inadmisible. ¿Quién en el círculo de sus amistades, en sociedad, en reuniones científicas o públicas no ha oído o tomado parte en violentas discusiones sobre «los hombres y las mujeres» o sobre el problema de la «emancipación de la mujer»? Discusiones y debates en los que con regularidad desesperante se coloca a «los hombres» y a «las mujeres» unos frente a otras, como si se tratara de esferas blancas y rojas, sin diferencia alguna entre las del mismo color. Jamás se ha intentado llevar la controversia al terreno individual. Como cada uno tiene una experiencia propia, es lógico que no se llegue a un acuerdo, como ocurre en todos los casos en que diversos objetos son designados con la misma palabra, y la palabra y el concepto no concuerdan. ¿Podría suceder en realidad que todas las «mujeres» y todos los «hombres» fuesen claramente distintos y, sin embargo, las mujeres, por una parte, y los hombres, por otra, presentaran una serie de puntos totalmente coincidentes? Esta suposición se establece, por lo general, sin tener conciencia de ello, en todas las discusiones referentes a las diferencias sexuales. Jamás en la naturaleza se encuentra una separación tan enorme; por el contrario, hallamos una transición ininterrumpida entre cuerpos metálicos y no metálicos, entre compuestos químicos y mezclas, y existen formas de transición entre animales y vegetales, entre fanerógamas y criptógamas, entre mamíferos y aves. Tan sólo por necesidades prácticas establecemos fronteras precisas y extraemos diversas melodías del infinito concierto de la naturaleza. Pero tanto para los viejos conceptos del pensamiento, como para las leyes heredadas de las relaciones recíprocas, puede afirmarse que «la razón se transforma en desatino y el beneficio en calamidad». En base a las analogías citadas, estamos obligados a admitir que parece improbable que la naturaleza haya establecido un *límite neto* entre todo lo masculino, de una parte, y todo lo femenino, de otra, y que un ser vivo pueda ser fácilmente definido a este respecto colocándolo a un lado o a otro de la línea divisoria. La gramática no es tan severa en ningún caso.

En las discusiones acerca del problema de la mujer se acude a menudo al arbitraje del anatomista para que fije los límites entre las propiedades masculinas y femeninas *inmutables*, porque son *congénitas*, y las *adquiridas*. (Es curioso que se haya hecho depender de sus hallazgos la cuestión del talento del hombre y de la mujer, como si toda la experiencia restante no bastara para establecer diferencias, y hubiera que dar mayor importancia a al-

gunos gramos más de substancia cerebral.) Pero en todos los casos, trátese del cerebro o de cualquier otro órgano del cuerpo, los anatomistas prudentes tienen en los labios la misma respuesta: no existen diferencias sexuales *generales* entre los hombres, de una parte, y las mujeres, de otra. Aunque incluso el esqueleto de la mano de la mayoría de los hombres sea diferente del de la mayoría de las mujeres, puede afirmarse que no es posible determinar con seguridad el sexo por el examen del esqueleto, ni por el estudio de los músculos, ligamentos, tendones, piel, sangre y nervios, cuando se trata de piezas aisladas. Otro tanto puede decirse del tórax, del sacro, del cráneo. Sin embargo, ¿qué ocurre con esa parte del esqueleto denominada pelvis en la que deben presentarse diferencias sexuales más marcadas? Es lógico pensar que la pelvis tiene que adaptarse al acto del parto en uno de los casos y no en el otro; no obstante, tampoco la pelvis constituye un índice seguro. Como todos saben —y en este caso tampoco saben más los especialistas— existen mujeres con pelvis masculina estrecha, y buen número de hombres con pelvis femenina ancha. ¿No existen, entonces, diferencias sexuales? ¿Podría, pues, afirmarse que en general es imposible distinguir los hombres de las mujeres?

¿Cómo podemos resolver la cuestión? Los viejos conceptos resultan insuficientes, y, sin embargo, no es posible prescindir de ellos. Con todo, en vista de tales insuficiencias hay que buscar un nuevo camino que nos permita orientación más segura.

I. «Machos y hembras»

En las clasificaciones habituales de la mayor parte de los seres vivos, su designación escueta como machos o hembras, hombre o mujer, no es válida frente a los hechos. La imperfección de este concepto es sentida en mayor o menor grado por muchos autores, y la presente investigación se propone, en primer término, poner en claro este problema.

Al elegir como punto de partida de mi exposición datos embriológicos demostrativos de la *ausencia de diferenciación sexual en las primeras fases embrionarias* del hombre, de las plantas y de los animales, he de referirme a las descripciones que otros autores han hecho recientemente acerca de los fenómenos correspondientes a esta cuestión.

En un embrión humano, por ejemplo cuando tiene menos de cinco semanas, es imposible establecer el sexo que se desarrollará más tarde. Sólo a partir de ese momento comienzan los procesos que hacia el fin del tercer mes del embarazo darán lugar a una disposición sexual, al principio análoga para ambos sexos, que más tarde, diferenciándose en uno u otro sentido, conducirá a la formación del individuo como un ser perfectamente definido sexualmente.[1] Las particularidades de estos fenómenos no pueden ser descritas al detalle en este lugar.

La primitiva *disposición bisexual* por la que pasan todos los organismos, incluso los más elevados, puede relacionarse fácilmente con la *persistencia, sin excepción*, de los caracteres de ambos sexos en los seres humanos, animales y vegetales, *cuando ya se hallan unisexualmente desarrollados*. La diferenciación sexual jamás llega a ser completa. *Todas las particularidades del sexo masculino, cualesquiera que sean y aun cuando se hallen débilmente desarrolladas, se comprueban también en el sexo femenino; de igual modo, los caracteres sexuales de las hembras existen, aunque más o menos retrogradados, en los machos.* Dícese que se hallan en estado «rudimentario». Así, eligiendo como ejemplo la especie humana, que es la que casi exclusivamente nos interesa, la mujer más femenina presenta un fino vello privado de pigmento, llamado «lanugo», en la región de la barba masculina, mientras

1. La necesidad de admitir una continuidad nos obliga a suponer que ya antes de las primeras modificaciones del embrión deben encontrarse «preformadas» las diferencias sexuales, aunque éstas sean morfológicamente invisibles, incluso con los microscopios más poderosos. Este fenómeno constituye el gran enigma de la embriología.

que el hombre más varonil posee restos de formaciones glandulares bajo los pezones. Estas semejanzas aparecen sobre todo en la región de los órganos sexuales, especialmente en el «*tractus urogenitalis*», pues en cada uno de los sexos pueden comprobarse, en paralelismo ininterrumpido, todas las formaciones del otro rudimentariamente desarrolladas.

Las observaciones realizadas por los embriólogos pueden colocarse en una dependencia sistemática con las recogidas en otros campos. Designando, como hace *Häckel*, con la palabra «*gonocorismo*», la separación de los sexos, puede distinguirse, en las diferentes clases y especies, diversos *grados* de este gonocorismo. No sólo las diferentes especies de plantas, sino también las diferentes especies de animales se distinguen entre sí por la *marcada o insignificante* latencia de los caracteres del otro sexo. El caso más extremo de diferenciación sexual, es decir, el gonocorismo más agudo, se encuentra en el dimorfismo sexual, particularidad que ofrecen, por ejemplo, algunas especies de miriápodos, en las cuales los machos y las hembras de la misma especie difieren exteriormente más de lo que pueden diferir miembros de dos especies o incluso de familias diferentes. En los vertebrados jamás se encuentra un gonocorismo tan marcado como suele hallarse, por ejemplo, en los crustáceos o en los insectos. En aquéllos nunca aparece una diferencia tan completa entre los machos y las hembras como corresponde al dimorfismo sexual, pero también se presentan innumerables formas sexuales mixtas, incluso casos denominados «hermafroditismo anormal», y algunas familias de peces están constituidas exclusivamente de miembros con «hermafroditismo normal».

Hay que dejar establecido desde un principio que es falso pensar que sólo existen machos muy masculinos con escasos restos de feminidad, hembras muy femeninas con masculinidad extraordinariamente reducida, y entre ambos extremos las formas híbridas ya mencionadas, hallándose vacíos los espacios que separan esos tres grados. A nosotros lo que especialmente nos interesa es la especie humana, pero casi todo lo que vamos a decir respecto a ella podría aplicarse, con grandes o ligeras modificaciones, a la mayor parte de los restantes seres vivos que se reproducen sexualmente.

Del hombre puede afirmarse, sin temor a duda, lo siguiente:

Existen gradaciones innumerables entre el hombre y la mujer, es decir «formas intersexuales». De igual modo que la física nos habla de gases ideales, o sea de los que obedecen exactamente a la ley de *Boyle-Gay Lussac* (en la práctica no la obedece ninguno), y de los que se apartan de ella, para describir las divergencias en los casos concretos, así también podemos imaginarnos, *como tipo sexual* un hombre ideal H y una mujer ideal M, que en realidad no existen. Estos tipos no sólo *pueden* sino que también *deben* ser construidos. *El tipo, la idea platónica, no sólo es el «objeto del*

arte» sino también el objeto de la ciencia. La física científica estudia el comportamiento de los cuerpos por entero rígidos y elásticos, consciente de que en la realidad nunca podrá comprobar esas particularidades. Las formas intermedias que el empirismo proporciona sirven tan sólo como punto de partida para esa investigación de las propiedades típicas, y al volver desde la teoría a la práctica, tales formas son expuestas y tratadas como casos mixtos. *De igual modo, únicamente existen todos los posibles grados intermedios entre el hombre perfecto y la mujer perfecta,* aproximaciones a ambos, sin que jamás llegue a lograrse la perfección.

Pero, entendámoslo bien, ahora no se trata sólo de *disposiciones embrionarias* bisexuales, sino de bisexualidad *permanente,* y tampoco se trata únicamente de grados sexuales medios, híbridos (somáticos o psíquicos), a los cuales se limitan hoy, por razones comprensibles, todas las consideraciones que se han planteado. En este sentido el pensamiento es, pues, completamente nuevo. Hasta ahora se designaban con la expresión «grados intersexuales» únicamente los grados sexuales *medios,* como si allí hubiera, hablando con criterio matemático, *un punto de concentración, un pequeño engrosamiento de la línea uniformemente trazada entre ambos extremos.*

El macho y la hembra son algo así como dos sustancias que se mezclan en diferentes proporciones, sin que el coeficiente de una de ellas llegue a ser nunca cero, y que se distribuyen en los individuos vivientes. Podría afirmarse que en la práctica no hay machos ni hembras, sino tan sólo seres varoniles o femeniles. Por tanto, no se puede asegurar escuetamente que un individuo A o un individuo B sea «macho» o «hembra», pues en todos los casos hay que describirlos a tenor de sus componentes. Es decir:

$$A \begin{cases} \alpha\, H \\ \alpha'\, M \end{cases} \qquad B \begin{cases} \beta\, M \\ \beta'\, H \end{cases}$$

teniendo en cuenta que

$$o<\alpha<1, \quad o<\beta<1,$$
$$o<\alpha'<1, \quad o<\beta'<1.$$

Las pruebas convincentes de estos conceptos —algunas de las más generales han sido ya mencionadas en la Introducción— son innumerables. Recordemos los «hombres» con pelvis y senos femeninos, con barba ausente o escasa, con cintura estrecha y largos cabellos, así como las «mujeres» con caderas poco marcadas[2] y

2. No es la anchura absoluta de la pelvis, determinada por la distancia en centímetros, que separa las apófisis del fémur o las espinas ilíacas, sino la anchura relativa de las caderas en relación con la de los hombros lo que constituye el criterio más seguro y más usado para establecer las diferencias entre hombres y mujeres.

pecho plano, nalgas con escaso panículo adiposo, voz profunda y ronca y espeso bozo (que es más frecuente de lo que suele observarse, pues, como es natural las mujeres no lo dejan crecer), por no mencionar la barba que en muchas ocasiones aparece después de la menopausia, etc. Todas estas características, *que, de modo muy significativo, suelen encontrarse asociadas en el mismo individuo,* son hallazgos frecuentes de los clínicos y médicos prácticos, aunque no hayan sido objeto de una observación comprensiva.

La demostración más convincente de la exactitud de la opinión aquí sustentada la proporcionan, sin embargo, las grandes divergencias de las cifras referentes a las diferencias sexuales que se encuentran, sin excepción, tanto en los diversos trabajos dedicados a este problema como en las mediciones practicadas en las restantes investigaciones antropológicas y anatómicas. Las cifras correspondientes al sexo femenino nunca comienzan allí donde terminan las del sexo masculino, sino que entre ellas se encuentra un espacio en el cual aparecen representados hombres y mujeres. Aunque esta imprecisión sea útil a la teoría de las formas intersexuales, debemos deplorarla, sin embargo, en interés de la verdadera ciencia. Los anatomistas y antropólogos especializados todavía no han intentado establecer una representación científica del tipo sexual, sino que tienden únicamente a obtener las características aplicables a la generalidad, aplicación siempre obstaculizada por la innumerable cantidad de excepciones. Así se explica la indecisión y los amplios límites entre los cuales oscilan los resultados de las mediciones efectuadas.

El afán por la estadística, característico de nuestra época industrial y que la diferencia de las precedentes, se ha despertado por suponer que —seguramente por su estrecho parentesco con las matemáticas— refuerza el aspecto científico, pero en este caso, como en otros, ha paralizado el progreso cognitivo. Se desea obtener el *promedio,* no el *tipo.* No se ha comprendido que en un sistema de ciencia pura (no aplicada) sólo éste es el que interesa. Por tanto, los datos proporcionados por la morfología y la fisiología dejan completamente en la estacada a quienes sólo se preocupan de los tipos. Sería necesario realizar de nuevo todas las mediciones y estudiar todos los detalles a este respecto, pues todo el material de que disponemos es inútil, no ya para una ciencia tal como lo comprendía Kant, sino incluso en un sentido más laxo.

De todo puede sacarse provecho para el conocimiento del hombre y de la mujer, para la exacta determinación del ser humano ideal (ideal en el sentido de típico, sin añadirle una valoración). Una vez que se haya logrado conocer estos tipos y construirlos será tan fácil como fructífero aplicar esos conocimientos a cada caso particular, representándolo por la proporción cuantitativa de la mezcla.

Resumiendo el contenido de este capítulo, diremos brevemente

que no existen seres vivos de los que se pueda afirmar que son unisexuales y de sexo determinado. La realidad muestra, por el contrario, una oscilación perceptible entre dos puntos; ningún individuo, ni siquiera empírico, puede ser catalogado en tales puntos concretos, pues *todos* los seres ocupan un lugar *entre* ellos. Compete a la ciencia determinar la posición de cada individuo en particular entre ambos planos estructurales. En modo alguno debe atribuirse a estos planos estructurales una existencia metafísica más allá del mundo que nos muestra nuestra experiencia, pero su construcción es necesaria para obtener una imagen lo más completa posible de la realidad.

La idea de la bisexualidad de todos los seres vivos (sin que jamás se presente una completa diferenciación sexual) es antiquísima. Es posible que los mitos chinos no hayan sido ajenos a ella, pero de cualquier modo alcanzó mayor desarrollo en Grecia. Pruebas de ello son la personificación del hermafrodita como una figura mítica, la narración de Aristófanes en el festín platónico y, en tiempos posteriores, la secta gnóstica de los Ofitos que representaba al hombre primitivo con caracteres masculinos y femeninos al mismo tiempo: *ἀρσενόθηλυς*.

II. Arrenoplasma y teliplasma

De un trabajo en cuyo programa constara la completa revisión de los hechos más notables hasta ahora establecidos debería esperarse, como es natural, una nueva exposición de las propiedades anatómicas y fisiológicas de los tipos sexuales. Como yo no he realizado investigaciones personales para resolver un tema de tan vastas proporciones, y como, por otra parte, tampoco creo necesario que el objeto *esencial* de este libro sea contestar a semejantes cuestiones, renuncio de antemano a la tarea, que, de todos modos, considero superior a las fuerzas de un solo individuo. Sería superfluo resumir los resultados que se hallan en la bibliografía, labor realizada cuidadosamente por *Havelock Ellis*. A juzgar por las conclusiones recogidas por dicho autor parece hipotético que esa vía nos lleve a deducir tipos sexuales, y la ciencia no por ello podría prescindir de efectuar las nuevas investigaciones a que debe entregarse. En consecuencia, nuestra exposición en este capítulo tendrá más bien un carácter formal y general; se referirá en primer término a los principios biológicos, aunque asimismo se consideren ciertos y determinados puntos que son esenciales para los trabajos que han de abordarse en el futuro y que facilitan su ejecución. El profano en problemas de biología puede pasar por alto este capítulo sin que por ello corra el riesgo de no poder comprender las argumentaciones posteriores.

La teoría de los diferentes grados de masculinidad y feminidad ha sido desarrollada hasta ahora desde el punto de vista puramente anatómico. Pero la anatomía no sólo debe ocuparse de la forma, sino también de los lugares donde se marca la masculinidad y la feminidad. Las consideraciones antes realizadas acerca de las diferencias somáticas sexuales muestran que la sexualidad no se limita simplemente a los órganos de la cópula y a las glándulas genitales. Pero ¿dónde deben trazarse los límites? ¿Se halla limitado el sexo en los caracteres sexuales «primarios» y «secundarios»? ¿Son más amplios sus límites? Con otras palabras, ¿dónde está encerrado y dónde no está encerrado el sexo?

Gran número de hechos observados en los últimos decenios parece que nos obligan a volver a una teoría establecida allá por el año 1840, y que encontró escasos partidarios, pues tanto su fundador como sus impugnadores creyeron que las consecuencias obtenidas no se avenían con los resultados de una serie de investigaciones posteriores, aunque al principio diríase que se hallaban sólidamente establecidas. Me refiero —teniendo en cuenta las mo-

dificaciones que las nuevas experiencias imponen— a la doctrina de *Joh. Japetus Sm. Steenstrup*, zoólogo de Copenhague, quien afirma que *el sexo se extiende por todo el cuerpo.*

Ellis ha efectuado numerosas investigaciones sobre casi todos los tejidos del organismo, y ha podido comprobar diferencias según el sexo. Mencionaré que el «tinte» típico del hombre y de la mujer difiere considerablemente. Este fenómeno demuestra que existen diferencias tanto en las células de la piel como en las de los vasos sanguíneos; diferencias que también se encuentran en la cantidad de hemoglobina y en el número de glóbulos rojos contenidos en cada milímetro cúbico de sangre. *Bischoff* y *Rudinger* hallaron variaciones en el cerebro, según el sexo, y Justus y Alice *Gaule* las han observado también, hace pocos años, en los órganos vegetativos (hígado, pulmón, bazo); en efecto, aunque ciertas zonas sean más *erógenas* que otras, *todo* el organismo de la mujer tiene una acción de ese tipo sobre el hombre, y, recíprocamente, *todo* el organismo de un hombre tiene acción excitante y atractiva para la mujer.

Podemos avanzar una opinión que aunque desde el punto de vista lógico-formal es hipotética, adquiere un valor de certeza al estar avalada por una suma considerable de hechos: *toda célula del organismo está* (como antes he sostenido) *caracterizada sexualmente y tiene un determinado tono sexual.* Basándonos en nuestros principios de la universalidad de las formas intersexuales, añadiremos que *las características sexuales pueden asumir diferente grado de intensidad*, y al aceptar esa diferencia de grado podemos incluir en nuestro sistema no sólo el falso hermafroditismo, sino también el verdadero, cuya existencia está fuera de duda (desde los estudios de *Steenstrup*) en muchos animales, aunque esa seguridad no sea tan grande por lo que al hombre se refiere, *Steenstrup* decía: «Aun cuando el sexo de un animal tuviera solamente su asiento en los órganos sexuales podrían reunirse los dos sexos en el mismo animal, pues puede admitirse que los dos tipos de órganos sexuales aparezcan uno junto a otro. Pero el sexo no es algo que tenga su asiento en un determinado lugar y que sólo se manifieste por ciertos órganos; ejerce su influencia en todo el organismo y se desarrolla en todos sus puntos. En un individuo masculino, cada una de sus partes, incluso la más pequeña, es masculina, aun cuando pueda asemejarse a la de una hembra, y, del mismo modo, todas las partes de ésta son tan sólo femeninas. Una asociación de ambos órganos sexuales en un mismo individuo únicamente lo transformará en bisexual cuando la naturaleza de ambos sexos domine en todo el organismo, y desarrolle su acción en todos y cada uno de sus puntos —fenómeno que, dada la oposición existente entre ambos sexos, daría lugar a una neutralización que podría manifestarse por la total desaparición de la sexualidad en el individuo en cuestión.» Sin embargo, de ser esto cierto, y los hechos empíricos así lo demuestran, *la*

idea de que existen innumerables grados de transición sexual entre machos y hembras, que se extienden a todas las células del organismo, derriba la dificultad en que apoyaba *Steenstrup* su opinión, y el hibridismo deja de ser un fenómeno antinatural. Desde la completa masculinidad, a través de todas las gradaciones, hasta su completa ausencia, que corresponde a la absoluta feminidad, se pueden admitir *innumerables y diferentes características sexuales en cada una de las células*. Por el momento sería conveniente abstenerse de formular alguna hipótesis respecto a si estas gradaciones en una escala de diferenciales corresponden realmente a dos verdaderas sustancias mezcladas en diferentes proporciones, o si se trata de un protoplasma *único* con infinitas modificaciones (algo así como la diferente disposición que asumen en el espacio los átomos constitutivos de las grandes moléculas). Desde el punto de vista fisiológico la primera suposición apenas es aceptable; basta pensar en la oscilación somática masculina o femenina con la consiguiente duplicidad en las diferentes relaciones de sus reales, fisiológicas y siempre unitarias formas fenomenales; la segunda recuerda excesivamente a algunas poco felices especulaciones sobre la herencia. Es posible que ambas suposiciones se hallen equidistantes de la verdad. Hasta hoy no nos es posible saber, ni siquiera con carácter de probabilidad, en qué consiste la masculinidad o feminidad de una célula, y cuáles son las diferencias histológicas, físico-moleculares o incluso químicas que separan las células de la hembra de las del macho. Sin anticiparnos a los resultados que puedan obtenerse en investigaciones ulteriores (y bien podrá ocurrir que los estudios físicos y químicos aclaren muy poco los problemas esencialmente biológicos), puede afirmarse, con suficientes razones, que existe un tono sexual más o menos marcado en cada una de las *diferentes células*, y no sólo en *todo el organismo*, suma de todas ellas. Los hombres afeminados tienen, en general, una piel femenina; las células masculinas tienen en ellos débil tendencia a la multiplicación, y a ello debe atribuirse el escaso desarrollo de los caracteres sexuales macroscópicos, etcétera.

La clasificación de los caracteres sexuales debe hacerse también basándose en el diferente grado de intensidad con que aparecen macroscópicamente las características sexuales, y ese grado coincide *grosso modo* con la energía de su acción erógena sobre el otro sexo (al menos en el reino animal). Para no apartarnos de la nomenclatura adoptada de *John Hunter*, y para evitar confusiones, llamaré *caracteres sexuales primordiales* a las glándulas genitales masculinas y femeninas (testículos, epidídimos, ovarios, epooforon), *primarios* a los anejos internos de dichas glándulas (cordones espermáticos, vesículas seminales, trompas, útero, cuyas características sexuales, según enseña la experiencia, pueden diferir ampliamente de las correspondientes a las glándulas genitales), y a las «partes sexuales externas», en base a las cuales se

determina el sexo en el momento del parto y que, por tanto, son decisivas (algunas veces erróneamente, como veremos más tarde) para el futuro del individuo. Todos los caracteres sexuales que no pertenecen al grupo de los primarios tienen la propiedad común de no ser necesarios imprescindiblemente para los fines de la cópula. Entre los caracteres sexuales secundarios debe señalarse en primer término, como mejor individualizados, aquellos que sólo se hacen visibles *en la época de la madurez sexual*, y que pueden atribuirse casi con seguridad a la acción de una secreción interna que las glándulas genitales vierten en la sangre (el crecimiento de la barba en el hombre y de los cabellos en la mujer, el desarrollo de los senos, los cambios de la voz, etc.).

Motivos más prácticos que teóricos recomiendan denominar *caracteres sexuales terciarios* a las especiales cualidades congénitas que se manifiestan como actos o expresiones; por ejemplo, la energía muscular o la fuerza de voluntad en el hombre. Finalmente, puede añadirse bajo el nombre de caracteres sexuales accesorios ciertas cualidades dependientes de usos y costumbres accidentales, como el fumar y el beber en el hombre, los trabajos manuales en la mujer. Estos caracteres no dejan de ejercer algunas veces su acción erógena; así puede explicarse que con frecuencia se hayan incluido entre los terciarios, habiendo casos en que es posible pensar que están profundamente enraizados con los primordiales. Esta clasificación de los caracteres sexuales no prejuzga una seriación *esencial*, y en modo alguno puede deducirse de ella que las propiedades psíquicas sean primarias en relación con las somáticas, o que, por el contrario, estén condicionadas por éstas a lo largo de una prolongada cadena causal, sino que en la mayor parte de los casos sólo se refiere a la intensidad de la acción atractiva ejercida sobre el otro sexo, a la seriación temporal y a la seguridad con que dicha acción es ejercida.[1]

Los «caracteres sexuales secundarios» nos llevan a mencionar las secreciones internas que las glándulas genitales vierten en la circulación. La acción de estas secreciones ha sido estudiada observando los efectos producidos por la castración artificial sobre la aparición o deficiencia de los caracteres sexuales *secundarios*. La secreción interna ejerce, sin duda, influencia sobre *todas* las células del cuerpo. En efecto, las alteraciones que en el momento de la pubertad se manifiestan en el organismo no se limitan a aquellos lugares donde radican los caracteres sexuales secundarios. De igual modo, no se pueden concebir las secreciones internas del resto de las glándulas si no es suponiendo que su acción se extiende uniformemente a todos los tejidos.

La secreción interna de las glándulas genitales completa, pues, en primer término, la sexualidad del individuo. Cada célula ten-

1. Como se comprende, prescindimos en este lugar de los diversos «fetichismos», y tampoco nos ocuparemos de la acción erógena de los caracteres primordiales.

dría una característica sexual original, pero en determinado momento la secreción interna de las glándulas genitales *ejerce su función complementaria* para dar lugar a un ser masculino o femenino perfectamente determinado.

La glándula genital es el órgano en el que la característica sexual del individuo resalta del modo *más notable*, y donde es posible demostrar con mayor claridad las unidades elementales morfológicas de ella. También debe admitirse que las propiedades de la especie, del género, de la familia de un organismo están representadas en grado máximo en dicha glándula. Del mismo modo que *Steenstrup* ha postulado con razón que el sexo se halla extendido por todo el cuerpo y no simplemente localizado en específicas «partes sexuales», *Naegeli*, *De Vries*, *Oscar Hertwig*, etc., han desarrollado y apoyado con argumentos muy sólidos la teoría de que *cada* célula de un organismo multicelular es portadora de *todas* las cualidades de la *especie*, y que éstas se encuentran encerradas de un modo especialmente marcado en las células germinales; cosa que quizá podrá aparecer perfectamente comprensible a los investigadores del futuro, ya que todo ser viviente se origina por estrangulación y división de *una* sola célula.

Basándose en abundantes fenómenos que se han completado con numerosas experiencias sobre la regeneración de determinadas partes y con la comprobación de diferencias químicas en los tejidos homólogos de diferentes especies, los mencionados investigadores se creerán ahora autorizados para afirmar la existencia del *Idioplasma*, como *suma* de las propiedades específicas de la especie, incluso en todas y cada una de las células de los metazoos, aunque esas células no se utilicen de un modo inmediato para la multiplicación. En consecuencia, puede y debe establecerse también en este caso el concepto de un *Arrenoplasma* y de un *Teliplasma, como las dos modificaciones en que se puede presentar el Idioplasma en los seres sexualmente diferenciados.* Sin embargo, teniendo en cuenta los conceptos fundamentales aquí expuestos, sólo debe considerarse como casos ideales, como límites, *entre* los *cuales* se sitúa la realidad empírica. El protoplasma realmente existente se va alejando cada vez más del Arrenoplasma ideal, a través de un (real o imaginado) punto de indiferencia (hermafroditismo verdadero), llegando a un protoplasma que ya está más cerca del Teliplasma. Éstas son las consecuencias que pueden ser deducidas de cuanto hemos expuesto, y pido al lector me excuse por el empleo de nuevos términos, empleo que no se debe precisamente al deseo de exaltar la novedad de los hechos.

La comprobación de que *cada* órgano e incluso *cada célula* posee una sexualidad situada en algún punto entre el Arrenoplasma y el Teliplasma, o sea que cada parte elemental está en su origen caracterizada sexualmente en determinado modo y en determinada medida, nos la proporciona el hecho de que incluso en el *mismo* organismo, las diferentes células no siempre poseen la misma

característica sexual, y algunas veces ofrecen notables diferencias de *grado*. En efecto, en todas las células de un organismo no se da la misma proporción masculina y femenina, igual aproximadamente al Arrenoplasma o al Teliplasma, y las células del mismo cuerpo se sitúan entre estos polos a un lado y a otro del punto de indiferencia. Si en lugar de hablar siempre de masculinidad y feminidad, eligiéramos signos para representarlas, y sin segundos fines diéramos a la primera signo positivo y a la segunda negativo, podríamos manifestar esos conceptos en otra forma: la sexualidad de las diferentes células de un determinado organismo puede no sólo diferir en magnitud absoluta, sino también presentar diferente signo. Existen, por lo demás, varones bastante bien caracterizados con escasa barba y muy débil musculatura, o mujeres casi típicas con senos poco desarrollados; mientras que, en cambio, se hallan hombres afeminados con barba abundante y mujeres con cabello excesivamente corto y barba anormal, pero con senos abultados y pelvis de gran capacidad. Conozco también hombres con muslos femeninos y piernas masculinas, así como sujetos cuya cadera derecha es de tipo femenino y la izquierda de tipo masculino. Frecuentemente las características sexuales presentan diferencias locales en ambos lados del cuerpo, y puede decirse que son tan sólo ideales los casos en que se halla una perfecta simetría a derecha e izquierda de la línea media. Tales asimetrías son, por lo demás, frecuentísimas cuando se trata de diferencias de grado; sirva de ejemplo el desarrollo de la barba. Estas anormalidades de simetría (jamás existe absoluta simetría en las características sexuales) difícilmente pueden atribuirse a diferencias en la distribución de la secreción interna, pues la sangre, aunque no se reparta en igual cantidad en todos los órganos, tiene al menos composición análoga, ya que una de las condiciones para que el estado fisiológico se conserve es el mantenimiento de su composición y cantidad.

De no admitir como causa de esas variaciones una característica sexual diferente determinada en cada célula desde el principio del desarrollo embrionario, podría describirse perfectamente el sexo de un individuo tomando como base el tipo al que se aproximan sus glándulas genitales, y entonces el problema resultaría más sencillo de lo que en realidad es. Pero la sexualidad no está distribuida, pudiéramos decir, de una manera normal y fija, pues de ser así bastaría determinar el carácter sexual de una célula para conocer el de todas las restantes. Aun cuando las *amplias* diferencias en las características sexuales de las diversas células de un *mismo* individuo constituyan una rareza, se debe admitir, en general, la especificidad de ellas en cada célula en particular. De todos modos hay que convenir en que es mucho más frecuente observar cierta tendencia a la completa uniformidad de la característica sexual (extendida a través de todo el organismo) que comprobar diferencias graduales considerables entre los diversos

órganos y todavía más entre las diversas células. El máximo de las oscilaciones posibles debería ser objeto de una investigación en cada caso concreto.

Si fuera cierta la opinión popular que tiene sus orígenes en *Aristóteles* y que es compartida por muchos médicos y zoólogos, de que la *castración* de un animal provoca regularmente una transformación hacia el sexo opuesto, si la extirpación de los órganos sexuales masculinos de un animal tuviera como consecuencia inmediata su completa feminización, habría que poner en duda la existencia de un carácter sexual primordial de cada célula independiente de las glándulas genitales. Las recientes investigaciones experimentales de *Sellheim* y *Foges* han demostrado, sin embargo, que el tipo del castrado es absolutamente distinto del femenino, y que la extirpación de los órganos sexuales masculinos no significa, en modo alguno, la feminización. Sería conveniente abstenerse de deducir de estos hechos conclusiones excesivamente amplias y radicales, pues no se puede excluir la posibilidad de que una segunda glándula genital de sexo opuesto, que se hallara en estado latente, asuma el gobierno en un organismo cuya característica sexual se encuentra en cierto modo oscilante después de la extirpación o de la atrofia de la primera. Los casos más frecuentes, quizás interpretados muchas veces con excesivo atrevimiento, en los que después de la involución de los órganos sexuales femeninos en el climaterio aparecen en un organismo femenino caracteres sexuales secundarios externos varoniles, serían, por ejemplo, la «barba» de las «abuelas», los cortos apéndices frontales de las corzas viejas, el plumaje semejante al del gallo de las gallinas de mucha edad. Pero esas notables transformaciones parece que también pueden presentarse sin ir acompañadas de involuciones seniles y sin ser provocadas por intervenciones operatorias. Se ha confirmado que se producen durante el desarrollo normal en algunos representantes de los géneros Cymothoa, Anilocra, Nerocila, pertenecientes al grupo de los Cymothoideos, parásitos de los peces. Estos animales son hermafroditas de un tipo especial; en ellos existen glándulas genitales masculinas y femeninas permanente y simultáneamente desarrolladas, pero esa simultaneidad no se extiende a la función. Se trata de una especie de «protandría»: cada individuo funciona al principio como macho y luego como hembra. En la época de su actividad funcional masculina posee tan sólo órganos masculinos para la cópula, que se eliminan más tarde cuando se desarrollan y abren los órganos genitales femeninos. Fenómenos análogos se presentan también en la especie humana, y así parecen confirmarlos los casos extraordinariamente curiosos de *eviratio* y *effeminatio* de individuos en la edad adulta, que la psicopatología sexual nos cuenta. Mucho menos puede negarse la posibilidad efectiva de la feminización cuando para crearla se cuenta con una condición tan favorable como

es la extirpación de las glándulas genitales masculinas.[2] Pero el hecho de que esa consecuencia no sea general ni obligada, y que la castración de un individuo no provoque con *seguridad* el cambio del sexo constituye una nueva demostración de la necesidad de admitir la existencia de células originariamente arrenoplasmáticas y teliplasmáticas en todo el cuerpo.

La existencia de la característica sexual originaria en cada célula y la impotencia de las secreciones de las glándulas genitales por sí solas encuentra también una confirmación en el fracaso absoluto de los intentos de trasplante de las glándulas genitales masculinas en los animales hembras. Para que tales ensayos adquieran todavía mayor fuerza demostrativa sería necesario que el testículo perteneciera a un animal lo más estrechamente emparentado con la hembra que ha de recibir el injerto, por ejemplo, el hermano, pues de este modo tampoco habría diferencias en el Idioplasma. Tendría también mucha importancia cuidar de que las condiciones de la experiencia fuesen suficientemente rigurosas para que los resultados obtenidos no pudieran ser atribuidos a otras causas. Los estudios llevados a cabo en la clínica de *Chrobak*, en Viena, han demostrado que cuando se intercambian los ovarios de dos hembras elegidas al azar, los órganos trasplantados se atrofian en la mayor parte de los casos, y jamás son capaces de impedir el marchitamiento de los caracteres secundarios (por ejemplo, las glándulas mamarias), mientras que la extirpación de los propios ovarios y su injerto en otra región del mismo animal (encontrando así su propio tejido) provoca en los casos ideales el completo desarrollo de los caracteres sexuales secundarios, como si no se hubiera practicado intervención alguna. El fracaso del trasplante en animales castrados del mismo sexo debe tener por causa principal la falta de parentesco entre los animales sometidos a la experiencia: es decir, que hay que tener muy en cuenta el factor idioplasmático.

Estos hechos recuerdan a los que tienen lugar en los ensayos de *transfusión* de sangre de otro individuo. Cuando se producen grandes hemorragias, con el peligro subsiguiente, es una regla práctica de cirugía sustituir la sangre perdida con la sangre de un individuo no sólo de la misma familia, sino también de idéntico sexo. Por lo tanto, el paralelo con los ensayos de trasplante salta a la vista. De ser exactas las opiniones expuestas, los cirujanos deberían dar la preferencia a la transfusiones sanguíneas sobre las inyecciones de soluciones salinas, siendo quizá de gran importancia que la sangre elegida pertenezca a un individuo que tenga el parentesco más cercano posible con quien haya de recibirla. Habría incluso que preguntarse si los requisitos irían aún más lejos, y no sería extraño que la tranfusión tan sólo fuera

2. Tampoco puede desconocerse el caso contrario, es decir, que la castración de un animal hembra lo masculiniza.

útil en el caso de tratarse de sangre procedente de un sujeto cuyo grado de masculinidad o feminidad se acercase al del receptor.

Estas particularidades de la transfusión sirven para demostrar la característica sexual propia de los glóbulos rojos, y, por otra parte, el fracaso de los injertos de testículos en las hembras y de ovarios en los machos constituye también una prueba de que la secreción interna *sólo es eficaz cuando ejerce su acción sobre un arrenoplasma o teliplasma adecuados.*

Finalmente, diremos todavía a este respecto algunas palabras acerca de los métodos organoterápicos. Si la trasplantación de glándulas genitales enteras e indemnes a un individuo de otro sexo no provoca resultado alguno se comprende que, por ejemplo, la inyección de sustancia ovárica en la sangre de un individuo masculino no pueda producir otra cosa que perjuicio. En este razonamiento encuentran su apoyo las objeciones que se han hecho *al principio de la organoterapia,* y las preparaciones de órganos pertenecientes a especies heterólogas no siempre pueden desenvolver la acción que de ellas se espera. Es muy posible que las desilusiones sufridas por los partidarios de la organoterapia se deban, en primer término, a no haber tenido presente un principio biológico de la importancia que posee la teoría del Idioplasma.

La teoría del Idioplasma, atribuida también a aquellos tejidos y células de carácter específico que han perdido la capacidad de reproducirse, no ha sido, sin embargo, generalmente aceptada. Sin embargo, todos deben reconocer, al menos, que en las glándulas genitales están encerradas las propiedades de la especie, y por ello el primer postulado será que las preparaciones de dichas glándulas correspondan a animales ligados por el más próximo parentesco, si se desea que este método sea algo más que un buen tonificante.

Quizá fuera muy conveniente practicar investigaciones paralelas acerca de la influencia del trasplante de glándulas genitales y de la inyección de extracto de esas glándulas, así como comparar los efectos obtenidos con glándulas procedentes del mismo animal o de animales afines: por ejemplo, el trasplante de un testículo en la cavidad peritoneal de un gallo y la inyección intravenosa de extracto testicular en otro gallo castrado, preparándose el extracto con los testículos de un animal estrechamente emparentado con el que ha de recibir las inyecciones. De tales experiencias podrían obtenerse importantes conclusiones respecto a la forma de preparar los extractos y a las dosis utilizables en cada inyección. Desde el punto de vista teórico sería también interesante demostrar si las secreciones internas deben su acción a compuestos químicos formados en las células glandulares, o si esa acción es simplemente catalítica, y, por tanto, completamente independiente de las dosis administradas. Las investigaciones hasta ahora efectuadas no permiten excluir aún esta última suposición.

Era necesario trazar los límites de la influencia de la secreción

interna sobre la formación del carácter sexual definitivo para poner a cubierto de objeciones la existencia, desde el principio, de una característica sexual original *determinada* con *diferencias* graduales en cada célula.[3] Aun cuando en la mayor parte de los casos no existen marcadas diferencias de grado en las distintas células y tejidos del mismo individuo, hay siempre notables excepciones que nos muestran la posibilidad de que se presenten grandes variaciones. Los diversos óvulos y espermatozoides, no sólo de diferentes organismos, sino también de los folículos y del líquido espermático de un mismo individuo, en el mismo momento y todavía más en momentos diferentes, ofrecen diferencias en el grado de su feminidad y masculinidad. Por ejemplo, los espermatozoides pueden ser de mayor o menor tamaño y más o menos veloces. Cierto es que poco se sabe hasta ahora acerca de estas diferencias, pero ello es debido a que nadie se ha tomado la molestia de observarlas determinadamente.

Sin embargo —y esto es incluso más interesante— algunos observadores han encontrado en el testículo de los anfibios, al lado de los diversos grados normales de la espermatogénesis, *óvulos* regularmente desarrollados, y este hallazgo no es excepcional, sino frecuente. Esta interpretación ha sido discutida por otros investigadores, quienes pensaron que se trataba tan sólo de grandes células anormales enclavadas en los tubos seminíferos, pero las observaciones posteriores han demostrado la exactitud de la primera afirmación. De todos modos, hay que recordar que precisamente en esos anfibios son frecuentes los casos de hibridismo, mas este hecho indica con bastante claridad que hay que proceder con cautela antes de admitir la necesidad de la concordancia más o menos aproximada del arrenoplasma o del teliplasma en el *mismo* organismo. Aunque parezca tratarse de un problema diferente, entra también dentro de la misma categoría de injustificada precipitación el juicio que se forma cuando se cataloga como varón a un individuo, simplemente porque en el momento del nacimiento presente un miembro viril, aunque este miembro sea de reducido tamaño, con hipospadias o epispadias, e incluso asociado con doble criptorquidia, sin tener en cuenta que las restantes partes del cuerpo, por ejemplo, el cerebro, se hallan más cercanas al teliplasma que al arrenoplasma. En consecuencia, es preciso aprender a diagnosticar las más finas gradaciones de la sexualidad, incluso en el momento del nacimiento.

Como resultado de estas largas inducciones y deducciones podemos dar por comprobada la existencia de la característica sexual original, característica que *a priori* no debe ser considerada idéntica, y ni siquiera aproximadamente igual, para todas las células del mismo organismo. Cada célula, cada complejo celular,

3. La existencia de dichos grados encuentra también comprobación en las diferencias sexuales ya presentes *antes* de la pubertad.

cada órgano tiene un índice determinado que muestra su posición entre el arrenoplasma y el teliplasma. En líneas generales, cuando las exigencias no sean muy grandes, podemos contentarnos con un solo índice para todo el cuerpo, pero incurriríamos en graves errores teóricos y prácticos si creyéramos que esas descripciones incorrectas son suficientes también para cada caso particular.

El diferente grado de la característica sexual original, asociada con la variable secreción interna (probablemente la secreción varía cualitativa y cuantitativamente en los diferentes sujetos), *condiciona la aparición de las formas intersexuales.*

El arrenoplasma y el teliplasma, con sus innumerables gradaciones, son los agentes *microscópicos*, que, unidos con la «secreción interna», crean aquellas diferencias *macroscópicas*, que han sido expuestas detenidamente en el capítulo anterior.

Aceptando como exactos los conceptos hasta ahora sustentados, resalta la necesidad de emprender gran número de investigaciones anatómicas, fisiológicas e histoquímicas acerca de la diferencia entre los *tipos* hombre y mujer, en cuanto se refiere a la estructura y función de cada órgano en particular, y a la forma como llegan a diferenciarse el arrenoplasma y el teliplasma en los diferentes órganos y tejidos. Los conocimientos que hasta ahora poseemos ni siquiera son suficientes para responder a los requisitos de la estadística moderna, siendo, por lo demás, insignificante su valor científico. Por ejemplo, todas las investigaciones realizadas sobre las diferencias sexuales del cerebro carecen de importancia, ya que no han sido estudiadas las relaciones *típicas*, sino que, por lo que al sexo se refiere, nos hemos dado por contentos con el examen superficial del cadáver o con la partida de bautismo: así, el primer Juan o la primera María con que se tropieza en la mesa de autopsia han sido considerados como los perfectos representantes de la masculinidad y de la feminidad respectivamente. Aun cuando se creyera posible prescindir de los datos psicológicos, deberían, al menos, ser objeto de atención algunos hechos referentes a las restantes cualidades somáticas que están en relación con la masculinidad y la feminidad, como la distancia entre los grandes trocánteres femorales, entre las espinas ilíacas anterior-superiores, etc., ya que la armonía de la característica sexual de las diferentes partes del cuerpo es más frecuente que las notables divergencias entre los distintos órganos.

El mismo tipo de error —es decir, clasificar como individuos definidos los grados intersexuales— se ha cometido, también, en otras investigaciones, y esta falta de atención puede demorar por largo tiempo la obtención de resultados valederos y demostrativos. Quien, por ejemplo, se dedique a estudiar las causas del *exceso de varones en el momento del nacimiento*, no puede prescindir de tener en cuenta esas particularidades, y su omisión es especialmente nefasta cuando se trata de resolver el *problema de las causas determinantes del sexo.* Ante todo y sobre todo, cualquier in-

dividuo que venga al mundo, y que haya de ser objeto de una investigación, debe ser examinado para establecer su posición entre la condición masculina y femenina, y únicamente así se podrá confiar en las hipótesis emitidas y en los métodos de estudio que se empleen. Si un investigador clasifica los grados intersexuales tan sólo del modo superficial hasta ahora seguido, podría citar como casos positivos algunos que un profundo examen demuestra que no lo son, y, en cambio, como ejemplos negativos, otros que son positivos. Si no se admitieran los tipos de hombre y de mujer ideales se carecería de una unidad de medida aplicable a la realidad, y habría que contentarse con tanteos inseguros y superficiales. *Maupas*, por ejemplo, que ha logrado determinar experimentalmente el sexo en el rotífero denominado *Hydatina senta*, ha observado resultados opuestos en un 3-5 % de los casos. Se suponía que con temperaturas más bajas se producirían hembras, pero, sin embargo, nacieron machos; mientras que a temperaturas más elevadas aparecieron, en contra de la regla, tanto machos como hembras. Puede admitirse que se trataría de grados intersexuales, siendo hembras muy arrenoides las producidas por temperaturas elevadas, y machos muy teleídicos los nacidos a temperatura baja. En otros casos, por ejemplo, en el ganado vacuno, por no hablar del hombre, la proporción de resultados concordante es mucho menor, y, por consiguiente, la interpretación exacta resultará dificultada por los trastornos derivados de los grados intersexuales.

La *patología* comparada de los *tipos* sexuales, lo mismo que la morfología y la patología del desarrollo, constituye, por el momento, tan sólo un buen deseo. Cierto es que tanto en uno como en otro terreno pueden deducirse de la estadística algunas conclusiones. Cuando se demuestre que ciertas enfermedades atacan con más frecuencia al «sexo femenino» que al «masculino» podrá admitirse que se trata de afecciones «idiopáticas» propias del teliplasma. Así, por ejemplo, el mixedema parece una enfermedad de la mujer, mientras que el hidrocele es, como puede comprenderse, una enfermedad del hombre.

Sin embargo, incluso las cifras estadísticas que parecen más evidentes no son capaces de impedir que se caiga en errores teóricos hasta que se demuestre que una determinada afección se halla ligada por lazos funcionales indisolubles con la masculinidad o la feminidad. La *teoría* de tales enfermedades podrá explicarnos también la causa de que se presenten casi exclusivamente en un sexo, es decir, por qué pertenecen al hombre o a la mujer.

III. Ley de la atracción sexual

CARMEN

«L'amour est un oiseau rebelle,
Que nul ne peut apprivoiser;
Et c'est bien en vain qu'on l'apelle,
S'il lui convient de refuser.
Rien n'y fait; menace ou prière:
L'un parle, l'autre se tait:
Et c'est l'autre que je prefère:
Il n'a rien dit, mais il me plaît
.....
L'amour est enfant de Bohême.
Il n'a jamais connu de loi.»
?

Empleando términos bien conocidos podemos decir que en todos los seres vivos sexualmente diferenciados existe una atracción dirigida a la cópula entre machos y hembras, entre el hombre y la mujer. Pero el hombre y la mujer son tipos que en la realidad nunca están representados en estado de pureza, de modo que jamás podemos decir que por la atracción sexual un ser estrictamente masculino y un ser estrictamente femenino tratan de aproximarse. Si la teoría sustentada es exacta deberá explicarnos también los hechos que conciernen a las acciones sexuales, y para merecer prioridad sobre las hasta ahora mantenidas es necesario que con ella se aclaren de modo más completo todos los fenómenos relativos al proceso que nos ocupa. El concepto de que la masculinidad y la feminidad se hallan *distribuidas* en las *más diferentes* proporciones en los seres vivos me llevó al descubrimiento de una ley natural desconocida, que sólo fue entrevista por un filósofo, la *ley de la atracción sexual.* La deduje de mis observaciones sobre la especie humana, y por consiguiente debo considerar esta ley como punto de partida.

Cada individuo tiene, respecto al otro sexo, un «gusto» determinado y perfectamente particular. Cuando comparamos las imágenes de las mujeres que fueron amadas por algún hombre famoso de la historia, observamos casi siempre que todas ellas ofrecen notables semejanzas, que aunque se manifiesten del modo más evidente en los caracteres fácilmente apreciables, como es la figura (en el sentido del *crecimiento*) o el *rostro*, se extienden también a los más pequeños rasgos, pudiéramos decir incluso que hasta las uñas de los dedos. Algo análogo ocurre en los casos restantes. Por esto, una mujer que provoca una fuerte atracción sobre un hombre aviva el recuerdo de todas las que en él han ejercido una acción análoga. Todos nosotros conocemos numerosos casos cuyo

gusto por el otro sexo nos han hecho exclamar: «Soy incapaz de comprenderlo.» Darwin, en su obra *El origen del hombre*, ha recogido, entre los animales incluso, numerosos hechos demostrativos de que cada individuo tiene un gusto determinado, y también se han citado ejemplos análogos entre los vegetales.

Casi sin excepción la atracción sexual no es otra cosa que una gravitación recíproca, y cuando esta regla ofrece excepciones siempre es posible reconocer diferentes causas que impiden se satisfaga inmediatamente ese gusto, que casi siempre es recíproco, o que despiertan un deseo posterior.

En el lenguaje corriente se dice muchas veces refiriéndose a dos personas: «están hechas una para otra». La expresión encierra un vago concepto de que *cada sujeto posee ciertas particularidades que determinan cuál es el individuo del otro sexo cuyas condiciones son adecuadas para unirse sexualmente con él, es decir, que un «hombre» no puede ser sustituido por cualquier otro «hombre», ni una «mujer» por cualquiera otra «mujer»*.

Se sabe además, por propia experiencia, que ciertas personas del otro sexo pueden ejercer sobre un individuo incluso una acción *repelente*, otras lo dejan frío y otras lo excitan, hasta que finalmente aparece (aunque no siempre) la que despierta un deseo incontenible de unirse a ella, y entonces todo el resto del mundo pierde su valor y desaparece. ¿Quién será esa persona? ¿Qué propiedades debe tener? Ocurre, en efecto, que cada tipo de hombre posee su correlativo en la mujer que actúa sobre él sexualmente, y viceversa. Parece, pues, que debe existir una ley que rija esa acción. ¿Cuál es esa ley? ¿Cómo puede expresarse? «Los opuestos se atraen.» Así me ha sido formulada cuando yo mismo, después de haberme dado respuesta a mi pregunta, la planteaba insistentemente a diferentes personas ilustrándola con diferentes ejemplos. En cierto sentido, y para un reducido número de casos podemos admitir esa contestación, pero es demasiado general, se escapa de las manos a quien desea alcanzar algo concreto, y no puede ser formulada en forma matemática.

No pretendemos descubrir en este trabajo el *conjunto* de las leyes de la atracción sexual —existen, en efecto, varias—, ni podemos proporcionar a cada individuo informes precisos acerca de cómo debe ser el sujeto del otro sexo que mejor corresponda a su gusto, pues esto implicaría un completo conocimiento de las leyes a que nos referimos. En este capítulo sólo debe ser mencionada una de esas leyes, a saber, la que guarda una dependencia orgánica precisa con el contenido de este libro. Estoy también sobre la huella de algunas otras leyes, pero la que va a ocuparme fue la primera que atrajo mi atención, y la que he podido elaborar más detenidamente. En gracia a la novedad y dificultad del problema espero me sea perdonada la insuficiencia del material demostrativo.

Por fortuna es en cierto sentido superfluo mencionar los datos

encuentra bello no sólo lo que desde el punto de vista «puramente estético» es *indiferente*, sino incluso lo *feo*, entendiendo por «puramente estético» no lo bello absoluto, sino tan sólo lo *bello*, o sea aquello que haciendo abstracción de las «apercepciones sexuales» *cae dentro de la estética.*

En varios centenares de casos (por sólo citar una cifra baja) he encontrado confirmada la ley, y las excepciones son tan sólo aparentes. Casi todas las parejas de amantes con que tropezamos en las calles proporcionan una nueva confirmación. Las excepciones serían, por otra parte, extraordinariamente ricas en enseñanzas, pues desbrozan el camino de las otras leyes de la sexualidad, incitando a su investigación. Por lo demás, he realizado una serie de investigaciones con una colección de fotografías de mujeres inaceptables desde el punto de vista estético, correspondiendo a cada una de ellas cierta proporción de feminidad. He solicitado de numerosas personas que «eligieran la mujer más bella» —como yo maliciosamente les decía— y siempre he obtenido la respuesta esperada. Yo mismo me he sometido a un examen análogo, y otras personas que sabían de lo que se trataba me han presentado fotografías para que yo dijera cuál me parecía la mujer más bella. Y el resultado ha coincidido siempre. Sin conocer ningún dato a este respecto, he podido descubrir con notable aproximación a algunas personas cuál era su ideal del otro sexo. Mi descripción era, por lo menos, más exacta que la que ellos mismos podían hacer, y muchas veces logré notar que se iban dando cuenta de lo que les desagradaba —de ordinario las gentes llegan a conocer antes lo que les desagrada que lo que les agrada— a medida que yo se lo sugería.

Espero que el lector podrá adquirir, con alguna práctica, igual habilidad, como la han alcanzado algunos de mis amigos, dentro de un estrecho círculo científico, que estimulados por las ideas aquí sustentadas han realizado ensayos comprobatorios. Sería deseable llegar a conocer las restantes leyes de la atracción sexual, y muchas constantes especiales podrían ser mencionadas como prueba de la exactitud de la indicada relación complementaria. Maliciosamente sería posible formular, por ejemplo, la ley natural de que la suma de la longitud de los cabellos de dos amantes debe ser siempre la misma. Sin embargo, esto no siempre es exacto, y la causa (estudiada ya en el capítulo segundo), radica en que no todos los órganos de un mismo ser tienen igual grado de masculinidad o feminidad. Como esas reglas heurísticas al multiplicarse podrían degenerar en burla, será preferible omitirlas.

No se me oculta que la forma como esta ley ha sido aquí establecida tiene algo de dogmático, defecto tanto más criticable cuanto que para consolidarla se carece de un exacto fundamento. Pero por lo que a esto se refiere, me importa menos presentar resultados definitivos que estimular a su obtención, dado que los medios de que dispongo para la precisa demostración de dicha

ley, siguiendo el método científico natural, son muy limitados. Aun cuando también numerosos detalles se hallan todavía en el grado de la hipótesis, espero en lo sucesivo fortificar aún más los cimientos del edificio, llamando la atención sobre notables analogías, que hasta ahora habían pasado inadvertidas. Es posible que incluso los principios de la mecánica analítica no puedan substraerse a una «consolidación retroactiva».

La confirmación más notable de la ley expuesta se encuentra en un conjunto de hechos pertenecientes al reino vegetal, que hasta ahora habían sido considerados en forma aislada, suponiéndolos, además, extraordinariamente raros. Si el lector es botánico habrá podido comprender que me refiero a un fenómeno descubierto por *Persoon*, descrito por *Darwin*, y que fue denominado *heterostilia* por *Hildebrand*. Consiste en lo siguiente: muchas especies de plantas dicotiledóneas (y una sola monocotiledónea), por ejemplo, las primuláceas y geraniáceas, y especialmente numerosas rubiáceas, cuyas flores pueden actuar tanto por su polen como por sus estigmas, pero tan sólo sobre los productos de otras flores, es decir que son dioicas en su aspecto fisiológico, aunque andróginas desde el punto de vista morfológico, observan la particularidad de desarrollar sus *estigmas y anteras hasta alturas diferentes en los distintos individuos.*

Unos ejemplares tienen exclusivamente flores con largos pistilos, o sea con largos estigmas y anteras cortas: estas formas son, en mi opinión, las más femeninas. Otros ejemplares, por el contrario, desarrollan flores con estigmas muy cortos y anteras muy largas (es decir, con largos estambres): son las más masculinas. Además de estas especies «dimorfas» existen también las «trimorfas», como el *Lythrum salicaria*, con órganos sexuales cuyas relaciones de longitud son de tres tipos; es decir, aparte de las flores con pistilos largos y con pistilos cortos, se hallan también otras con pistilos de mediana longitud. Aunque en los compendios de botánica sólo se menciona la heterostilia dimorfa y trimorfa, existen también otras variedades. *Darwin* afirma que «cuando se toman en consideración las pequeñas diferencias es posible distinguir cinco tipos diversos de órganos masculinos». Obsérvase, pues, en estos casos una innegable *discontinuidad*, pero la separación bien determinada de grado de masculinidad y feminidad no constituye un fenómeno general, y es más frecuente que aparezca ante nosotros una *seriación continua de formas intersexuales*. Por otra parte, estas diferencias presentan también notables analogías en el reino animal, donde tales fenómenos, al no pensar en la heterostilia, eran considerados como muy raros y sorprendentes. En diferentes especies de insectos, particularmente entre los forticúlidos (tijeretas) y lamelicornios (*Lucanus cervus* o ciervos volantes, *Dynastes hercules* y *Xylotrupes gideon*) existen machos en los cuales el carácter sexual secundario que más los distingue de las hembras, los tentáculos, está muy desarrollado, mientras que, por

otra parte, se encuentran también otros machos con tentáculos relativamente cortos. *Bateson*, a quien debemos la más detenida descripción de estas particularidades, los diferencia denominándolos *hig males* y *low males*. Aunque entre estos tipos exista una gradación insensible, hay que reconocer que los grados intermedios son raros, y que la mayor parte de los ejemplares pertenecen a una u otra categoría. Desgraciadamente, *Bateson* no ha investigado las relaciones sexuales de estos dos grupos frente a las hembras, citando el caso tan sólo como un ejemplo de variación discontinua. Por consiguiente, tampoco ha estudiado si entre las hembras existen también diversos tipos que posean una afinidad sexual diferente para los tipos de machos mencionados. Esta observación no tiene, pues, mayor interés que el de constituir un paralelo morfológico de la heterostilia, y no puede ser citada como argumento fisiológico en apoyo de la ley de la atracción sexual, *a diferencia de la herostilia que, en efecto, posee ese valor.*

Las plantas heteróstilas constituyen quizás una total confirmación de la validez de la fórmula mencionada para toda la escala de los seres vivos. *Darwin* observó, y luego lo han comprobado otros investigadores, que la fecundación sólo puede tener lugar, o a lo sumo sólo produce buenos resultados, cuando se transporta *el polen de flores con largos pistilos* y anteras cortas, sobre flores con *estigmas cortos* y largos estambres, o, al contrario, cuando se emplea polen *de flores con pistilos cortos* y anteras largas para fecundar plantas con *estigmas largos* y estambres cortos. Cuanto más largos sean los pistilos de una flor, es decir, cuanto más desarrollados estén sus órganos femeninos, más largos tendrán que ser los estambres masculinos y más cortos los pistilos, índice de la feminidad, de la otra flor. De acuerdo con la regla mencionada, cuando existen tres tipos de pistilos, la fecundación más favorable se obtiene cuando el polen es transportado sobre aquella flor cuyos estigmas corresponden en longitud a la de las anteras de las que el polen procede. Cuando no ocurre así y se intenta una fecundación artificial con polen no adecuado, nacerán, si es que nacen, plantas enfermizas, enanas e incluso infecundas, semejantes a los híbridos de diferentes especies.

Ninguno de los autores que se han ocupado de la heterostilia se contenta con las explicaciones comunes que se han dado acerca de este comportamiento diferente en la fecundación. Se ha dicho que los insectos, al posarse sobre las flores, tocan con la misma parte del cuerpo los órganos sexuales que se hallan a igual altura, originando así los notables efectos mencionados. *Darwin* reconoce, sin embargo, que las abejas transportan en las diferentes partes de su cuerpo todos los tipos de polen, y es necesario, por tanto, buscar la causa que explique el comportamiento *electivo* de los órganos femeninos frente a los dos o tres tipos diferentes de polen. La mencionada explicación, tan seductora y atrayente, es también excesivamente superficial para dar cuenta de por qué en las

fecundaciones artificiales con polen no adecuado, en la llamada «*fecundación ilegítima*», se obtienen tan deficientes resultados. La *habituación* al exclusivo contacto con polen «legítimo» debería tener por consecuencia que los estigmas sólo fueran capaces de recibir ese determinado polen, pero, como el mismo *Darwin* ha podido observar, la falta de contacto con otros tipos de polen es completamente ilusoria, ya que los insectos, principales intermediarios de estas uniones, favorecen extraordinariamente los *cruzamientos arbitrarios.*

Por tanto, la hipótesis de que la causa de este comportamiento electivo sea más profunda y radique en una condición originaria de la misma flor, parece mucho más plausible. En este caso, como en la especie humana, la atracción sexual debe llegar al máximo cuando *uno de los individuos posea tanta masculinidad como feminidad contiene el otro,* o sea que únicamente se trata de una forma diferente de expresar la fórmula antes mencionada. Las probabilidades de esta interpretación aumentan cuando se observa que en las flores muy masculinas de pistilos cortos, los granos de polen contenidos en las anteras largas son siempre más grandes, mientras que las papilas de los estigmas son más pequeñas que las partes homólogas de las flores muy femeninas con largos pistilos. Dedúcese, pues, que apenas puede tratarse de otra cosa que no sea de diferencia de grado de masculinidad y feminidad. Partiendo de esta premisa, la ley de la afinidad sexual encuentra una brillante comprobación al observar que tanto en el reino animal como en el vegetal —más tarde volveremos a insistir sobre este punto— la fecundación produce *siempre* los mejores resultados *cuando los padres tienen entre sí la máxima afinidad sexual.*[1]

Cuando me ocupe del «impulso sexual contrario» podrá verse que en el *reino animal* la validez de dicha ley resalta de modo manifiesto. Entretanto sólo deseo señalar el interés que tendrían las investigaciones dirigidas a comprobar si los óvulos más voluminosos y más reposados atraen preferentemente a los espermatozoides más esbeltos y veloces, y si los óvulos más pequeños, ricos en vitelo y menos perezosos, son el foco de atracción de los zoospermos más voluminosos y lentos. Quizá podría tratarse de una correlación entre la cuantía de los movimientos o entre las energías cinéticas del par celular que se conjuga, según sugiere *L. Weill* en su breve especulación acerca de los factores determinantes del sexo. Todavía no se ha observado, y realmente parece difícil hacerlo, si las dos células sexuales (aparte de la fricción ejercida por el medio líquido y de las corrientes que existan en él) aceleran sus movimientos para favorecer el encuentro o si se mueven con velocidad uniforme. También sería posible plantearse otros problemas.

1. Los criadores, que suelen oponerse a las tendencias naturales guiados por un fin particular, prescinden muchas veces de estas observaciones.

Como ya he hecho notar repetidas veces, la mencionada ley de la atracción sexual en la especie humana (y también en los animales) no es la única. De ser así no podría comprenderse que no hubiera sido descubierta hace ya mucho tiempo. Los casos de atracción sexual irresistible son raros precisamente porque intervienen muchos factores, y quizá porque deben cumplirse otras muchas leyes.[2] Como todavía no han terminado las investigaciones a este respecto no quiero hablar de tales leyes, y sólo a título de ilustración citaré algunos fenómenos que en realidad es difícil reducir a términos matemáticos.

Los fenómenos a que me refiero son bastante bien conocidos considerados aisladamente. De ordinario, cuando todavía no ha cumplido los 20 años, el joven suele sentirse atraído por mujeres de más de 35, mientras que cuando se avanza en edad gustan las más jóvenes. De igual modo, las muchachitas adolescentes prefieren los hombres de edad madura, aunque más tarde incluso lleguen a engañar a sus maridos con jovenzuelos imberbes. Es seguro que el fenómeno tiene raíces mucho más hondas de lo que puede suponerse cuando se refiere la anécdota.

Aunque este trabajo debería limitarse a la ley expuesta es preciso, en honor a la verdad, intentar una fórmula matemática más exacta que no nos haga creer en una falsa simplicidad. Incluso prescindiendo de todos los factores coadyuvantes, y sin tener en cuenta las otras leyes que pudieran tomarse en consideración, podemos alcanzar la precisión requerida añadiendo un factor de proporcionalidad.

La primera fórmula era tan sólo un resumen «económico» de la *uniformidad* de todos los casos en que la atracción entre los sexos alcanza el grado ideal, en tanto que la relación sexual está determinada por la ley. Ahora pretendemos establecer una expresión para la *intensidad de la afinidad sexual* en todos los casos imaginables, una expresión que a causa de su forma indeterminada pueda aplicarse *del modo más amplio a las relaciones de dos seres vivos cualesquiera, aunque sean de diferente especie y de igual sexo.*

Teniendo en cuenta que

$$X \begin{cases} \alpha\,\mathrm{H} \\ \alpha'\,\mathrm{M} \end{cases} \quad \text{e} \quad Y \begin{cases} \beta\,\mathrm{M} \\ \beta'\,\mathrm{H} \end{cases}$$

de donde

$$0 < \begin{matrix} \alpha \\ \beta \\ \alpha' \\ \beta' \end{matrix} < 1$$

2. Cuando se habla de constancia en el gusto sexual del hombre o de la mujer se suele pensar, en primer término, en la preferencia por un determinado color de cabello. Pero en realidad, incluso cuando parece que ocurre así —y esto no sucede siempre—, la preferencia indica causas más hondas.

fórmula que define sexualmente dos seres vivos, la intensidad de la atracción sexual entre ellos será

$$A = \frac{k}{\alpha - \beta} \cdot f\,(t) \qquad \text{(II)}$$

en donde $f\,(t)$ representa una función empírica o analítica del tiempo durante el cual existe la posibilidad de que los individuos actúen uno sobre otro, o sea el «*tiempo de reacción*», como nosotros lo denominamos; k significa ese factor de proporcionalidad en el cual englobamos todas las leyes conocidas y desconocidas de la afinidad sexual, que también depende del grado de parentesco de las especies, de las razas y de las familias, así como de la salud y de la falta de deformación de los individuos en cuestión, y que, en fin, disminuye al aumentar la distancia que separa a esos individuos, distancia que debe ser determinada en cada caso particular.

Si en esta fórmula $\alpha = \beta$, resultara que $A = \infty$ o sea el caso más extremo, la atracción sexual aparecería como una fuerza elemental, según lo describe magistralmente *Lynkeus* en la novela *Im Postwagen*. La atracción sexual es algo tan natural como el crecimiento de las raíces hacia el interior de la tierra o como la emigración de las bacterias hacia los bordes del cubre-objetos en busca de oxígeno. Será conveniente irse habituando a ese concepto de los hechos. Por lo demás, pronto volveré a insistir sobre este punto.

Si $\alpha - \beta$ alcanza su máximo valor

$$\text{lím.}\ (\alpha - \beta) = \text{Máx.} = 1$$

o sea que lím. $A = k\ f\ (t)$. Aparecen, pues, aquí, como un determinado *caso* límite, todas las relaciones de simpatía y antipatía entre los seres humanos (las cuales nada tienen que ver, sin embargo, con las relaciones *sociales*, en el sentido más estricto, o sea como los constituyentes del orden jurídico de la sociedad), en tanto que no están reguladas por *nuestra* ley de la afinidad sexual. Como en general k aumenta cuando es mayor el grado de parentesco, A tiene mayor valor cuando se trata de connacionales que cuando se trata de extranjeros. Observando la relación que existe entre dos animales domésticos de especies diferentes que viven juntos, es posible comprobar el valor que tiene el factor $f\,(t)$. En efecto, al principio puede verse que entre ellos existe una franca enemistad, y muchas veces un notable temor (A posee un signo negativo), pero más tarde es frecuente que se establezca una relación amistosa, y los animales se buscan uno a otro.

Admitiendo que $A = \frac{k\ f\ (t)}{\alpha - \beta}$ ..... $k = 0$, se tendrá $A = 0$,

es decir, entre dos seres vivos de ascendencia muy diferente no podrá comprobarse atracción alguna.

Como el parágrafo contra la sodomía por algo tiene un lugar en los códigos penales, y como incluso han sido observados actos sexuales entre un hombre y una gallina, se ve que *k* permanece mayor que 0 dentro de muy *amplios* límites. Es decir, no podemos limitar los individuos en cuestión a los tipos de la misma especie, y ni siquiera a los de la misma clase.

El concepto de que las relaciones entre organismos masculinos y femeninos no son obra de la casualidad, sino que están sometidas a determinadas leyes, es nuevo, y puede parecer tan extraño en sí que ello nos obliga a ocuparnos del profundo y enigmático problema de la naturaleza de la atracción sexual.

Las conocidas investigaciones de Wilhelm *Pfeffer* han demostrado que los espermatozoides de diferentes criptógamas no sólo son atraídos, como ocurre en condiciones naturales, por los arquegonios femeninos, sino también por diferentes sustancias. Aunque entre esas sustancias se encuentran algunas que son eliminadas por los arquegonios, también pueden ejercer igual efecto otras que se preparan artificialmente, y que por no existir en la naturaleza jamas se ponen en contacto con los espermatozoides fuera de las condiciones experimentales. Así, los espermatozoides de los helechos son atraídos no sólo por el ácido málico eliminado por los arquegonios, sino también por el ácido málico preparado sistemáticamente e incluso por otros ácidos; mientras que el azúcar de cana ejerce el mismo efecto sobre los elementos masculinos de ciertos musgos. Los espermatozoides, que de un modo para nosotros ignorado son influidos por las diferencias de concentración, se mueven en la dirección de las soluciones más concentradas. *Pfeffer* ha denominado *quimiotácticos* a estos movimiendos, creando el concepto de quimiotropismo, que comprende no sólo dichos movimientos, sino también otros que no reconocen un fin sexual. Existen muchas razones para creer que la atracción que las hembras de los animales ejercen sobre los machos (y al contrario), cuando se encuentran a gran distancia, y que es recibida por intermedio de los órganos de los sentidos, pueda considerarse en ciertos puntos análoga a los fenómenos de quimiotaxis.

Es muy probable que el quimiotropismo sea la causa de esos movimientos enérgicos y tenaces que sin ayuda exterior realizan día tras día los espermatozoides de los vertebrados en busca del óvulo, venciendo las oscilaciones de las pestañas que tapizan la mucosa de algunos de los órganos genitales internos de las hembras, y que se oponen a su progresión. Superando todos los obstáculos mecánicos y de cualquier otra naturaleza, el espermatozoide sabe encontrar el óvulo con una seguridad increíble y enigmática. Muy características a este respecto son las enormes emigraciones de algunos peces; los salmones, por ejemplo, viajan durante muchos meses sin ingerir alimentos, y desde el mar remon-

tan la corriente del Rin para desovar cerca de sus orígenes en lugares seguros y ricos en sustancias alimenticias.

Recordemos, por otra parte, las bellas descripciones de P. *Falkenberg* acerca del proceso de la fecundación en algunas algas inferiores del mar Mediterráneo. Lo mismo que hablamos de las líneas de fuerza que atraen uno hacia otro los dos polos opuestos de un imán, podemos también admitir en este caso una fuerza natural, un poder irresistible, que conduce el espermatozoide hacia el óvulo. La diferencia estriba principalmente en que los movimientos de la materia *inanimada* presuponen modificaciones del estado de tensión del medio *ambiente*, mientras que la fuerza de la materia *viva* está localizada en los mismos organismos, que son verdaderos *centros de fuerza*. Según las observaciones de *Falkenberg*, los espermatozoides en sus movimientos hacia el óvulo vencen por sí mismos la fuerza que de otro modo les conduciría hacia los lugares donde incidiera la luz. *La acción quimiotáctica* llamada *impulso sexual* sería, pues, más fuerte que la *fototáctica*.

Cuando se unen dos individuos que según nuestras fórmulas se avienen mal, y más tarde se presenta el verdadero complemento de alguno de ellos, se observa una tendencia a abandonar la precaria unión anterior, obedeciendo a una necesidad regida por una ley de la naturaleza. Entonces se produce el *adulterio*, suceso tan elemental, fenómeno tan natural como pueda serlo el hecho de que cuando se ponen en contacto una molécula de SO_4Fe con dos moléculas de KOH, los iones SO_4 abandonan inmediatamente los iones Fe para unirse a los iones K. Sería ridículo que alguien pretendiera aplaudir o criticar a la naturaleza cuando intenta igualar una diferencia de potenciales.

Éste es también el pensamiento fundamental de las *Afinidades electivas* de Goethe, y el problema está desarrollado como preludio frívolo en el capítulo cuarto de la primera parte al referirse a aquellos que más tarde habrán de experimentar sobre sí mismos su profunda y fatal verdad. Y en este momento estamos orgullosos de haber sido los primeros en resucitar dicho pensamiento. No pretendemos, en modo alguno, como tampoco lo pretendió Goethe, defender el adulterio; nuestro propósito es tan sólo hacerlo comprensible. Existen motivos en los *seres humanos* que se oponen victoriosamente al adulterio y pueden evitarlo. De este tema nos ocuparemos en la segunda parte. La esfera sexual inferior en los seres humanos no se halla tan estrechamente sometida a las leyes de la naturaleza como en los restantes organismos, y así lo demuestra el hecho de que los seres humanos son sexuales todas las épocas del año, y en ellos los signos de un período especial de celo en la primavera son mucho más débiles que los que presentan incluso los animales domésticos.

La ley de la afinidad sexual muestra, además, al lado de diferencias radicales, notables analogías con una conocida ley de la química teórica. Nuestra regla presenta, en efecto, gran analogía

con los procesos regulados por la «ley de la acción de las masas», en cuanto, por ejemplo, un ácido muy fuerte se une preferentemente a una base muy fuerte, del mismo modo que lo hace un ser muy masculino con otro muy femenino. Pero frente a la química inanimada, aparecen en este caso nuevos hechos. El organismo vivo no es en modo alguno una sustancia homogénea e isótropa, divisible en tantas partes iguales como deseemos. El *principium individuationis*, el hecho de que todo lo que vive, vive como individuo, *es idéntico al hecho de la estructura.* A diferencia de lo que se observa en la química, es imposible que una gran parte de un ser vivo forme parte de una combinación, y una pequeña porción intervenga en otra, dando origen a un producto secundario. El *quimiotropismo* puede ser también *negativo.* A partir de cierta cuantía de la diferencia $\alpha - \beta$, en la fórmula II, obtendremos una atracción negativa, es decir una separación, y al cambiar el signo se origina la *repulsión sexual.* También en la química inorgánica puede presentarse la *misma* reacción con diferente velocidad. Pero, al menos según las recientes opiniones, jamás es posible producir, por ejemplo, mediante un catalizador, en lugar de la ausencia de reacción (en nuestro caso lo que se produce es la acción opuesta), esa misma reacción dentro de un tiempo más o menos largo. Antes bien, es posible observar que a una determinada temperatura se provoca una combinación que vuelve a descomponerse cuando la temperatura se eleva, o al contrario. Si en este caso la dirección de la reacción es una función de la temperatura, en el caso antes mencionado muchas veces es función del tiempo.

En la importancia del factor *t*, el «tiempo de la reacción», radica la última analogía de la atracción sexual y el quimismo, si es que desde un principio no se rechaza resueltamente establecer tal comparación. Se podría pensar también, en este caso, en una fórmula para la *velocidad de reacción*, o sea para los diversos grados de velocidad con que se desarrolla la reacción sexual entre dos individuos, e incluso podría intentarse diferenciar *A* basándose en *t*. Pero la vanidad de las «pompas matemáticas» *(Kant)* jamás podría conducir a aplicar un cociente diferencial a relaciones tan complicadas y difíciles, a funciones cuya constancia es incluso muy discutible. Lo que se quiere significar puede también expresarse del siguiente modo: pueden desarrollarse deseos carnales entre dos individuos que durante largo tiempo se hallan juntos, o mejor todavía cuando esa *convivencia es muy estrecha*, aun cuando antes no hayan existido esos deseos o incluso se pudiera observar cierta repugnancia, como ocurre en algunos procesos químicos que requieren mucho tiempo para producirse. En esto se basa, en parte, el consuelo que se suele prodigar a quienes se casan sin amarse cuando se les dice: «más tarde vendrá el amor» o «todo es cuestión de tiempo».

Es evidente que no se debe dar excesivo valor a la analogía

con la afinidad de la química inorgánica, pero de todos modos nos parece que tales consideraciones aportan cierta *claridad.* Queda todavía por resolver si la atracción sexual debe contarse entre los tropismos, y aun cuando así se *comprobara respecto a la sexualidad,* no podría afirmarse en modo alguno que también quedara implicada la *erótica.* El fenómeno del amor requiere todavía otra forma de tratamiento, que abordaremos en la segunda parte de este libro. De todos modos existen innegables analogías entre los quimiotropismos e incluso las formas más pasionales de atracción que se presentan en la especie humana. Recordaremos la descripción de las relaciones entre Eduardo y Otilia en las *Afinidades electivas.*

Nombrar esta novela significa hacer una breve incursión en el problema del matrimonio, y, de igual modo, la aplicación de los razonamientos teóricos expuestos en este capítulo a la práctica se presenta también ligada a dicho problema. La mencionada ley sobre la atracción sexual, a la que parecen semejarse mucho las restantes, nos enseña que al existir innumerables grados intersexuales siempre se encontrarán *dos* seres que se adaptan de modo *perfecto.*

Desde este punto de vista biológico, queda justificado el matrimonio, siendo reprobable el «amor libre». En realidad la cuestión de la monogamia se complica a causa de otras circunstancias, como son la periodicidad, de la que nos ocuparemos más tarde, y las modificaciones del gusto al avanzar los años, dificultándose así la solución.

Recordando la heterostilia, especialmente el hecho que de la «fecundación ilegítima» surgen de ordinario gérmenes incapaces de desarrollo, sobreviene una segunda consecuencia. Dicho fenómeno hace pensar que también en los restantes seres vivos la descendencia es más vigorosa y sana cuando procede de individuos en los que la atracción sexual recíproca alcanza el grado máximo. He aquí por qué las gentes suelen hablar con especial entusiasmo de los «hijos del amor» y se cree que éstos son los mejores y más bellos. Por este motivo de tipo higiénico, incluso quienes no son partidarios de seleccionar los seres humanos como si se tratase de animales, desaprobarán el matrimonio por interés económico, que no siempre se puede identificar con el matrimonio por conveniencia.

La observación de la ley de la atracción sexual puede ser, además, muy ventajosa por lo que a la cría de animales se refiere. Prestaríase así más atención de la que hasta ahora se concede a los caracteres sexuales secundarios y al grado de su desarrollo en los individuos elegidos para la cópula. Los procedimientos artificiales que se ponen en práctica para que un macho cubra a una hembra, aun en los casos en que no lo hace voluntariamente, no siempre logran su objeto, y por lo demás suelen ser seguidos de consecuencias dañosas. Por ejemplo, la perceptible nerviosidad

que presentan los caballos padres cuando la yegua que van a cubrir es sustituida por otra, y que obliga al empleo del bromuro y de otros medicamentos, débese en último término a esta causa. De igual modo, el hecho de que entre los judíos sea mucho más frecuente que en otras razas el acuerdo de los matrimonios por terceras personas, sin intervenir para nada el amor, no debe ser ajeno a la degeneración física de los semitas de hoy día.

Darwin, mediante experimentos y observaciones en gran escala, que también son fundamentales para esta cuestión, ha demostrado un hecho que luego ha sido universalmente reconocido: que tanto los individuos estrechamente emparentados como cualesquiera otros cuyos caracteres propios de la especie difieran mucho, se atraen sexualmente menos que cuando se trata de sujetos con «insignificantes diferencias», y que cuando a pesar de ello se produce la fecundación el germen muere en los primeros períodos del desarrollo o da lugar a descendientes débiles, incapaces de reproducirse. Es decir, se produce un fenómeno análogo al que se observa en las plantas heteróstilas, en las cuales la fecundación legítima da lugar a semillas *más abundantes* y *mejores* que las que se obtienen con otras combinaciones.

En una palabra, aquellos gérmenes cuyos padres muestran la mayor afinidad sexual son siempre los que se desarrollan mejor.

Esta regla, que puede considerarse general, confirma la exactitud de las conclusiones anteriormente deducidas. Cuando dos individuos se casan y tienen hijos debe procurarse, al menos, que éstos no sean la consecuencia de haber vencido cierta repugnancia sexual, pues si así fuera padecería la constitución física y espiritual del nuevo ser. Seguramente, una gran parte de los matrimonios estériles corresponden a los matrimonios sin amor. La antigua opinión de que la excitación sexual recíproca en el momento del coito aumenta las probabilidades de la concepción cae también, en cierto modo, dentro de esta esfera, y puede comprenderse fácilmente teniendo en cuenta que en dos individuos que se completan uno a otro, la intensidad del impulso sexual es mayor desde el principio.

IV. Homosexualidad y pederastia

En la mencionada ley de la atracción sexual está también contenida la teoría tanto tiempo buscada, de la inversión sexual, es decir de la tendencia sexual por el propio sexo, o al menos no exclusiva hacia el sexo contrario. Sin referirnos a una diferencia de la que más tarde se hará mención, puede afirmarse audazmente que en todo invertido sexual aparecen también caracteres anatómicos del otro sexo. No existe un «hermafroditismo psicosexual» puro; los hombres que se sienten atraídos sexualmente por los hombres son también en su hábito externo afeminados, e igualmente las mujeres que experimentan deseos sexuales frente a otras mujeres presentan caracteres somáticos masculinos. Este concepto es *perfectamente comprensible* desde el punto de vista de un estrecho paralelismo entre cuerpo y psiquis, pero se aclara aún más recordando que en el segundo capítulo se ha dicho que no todas las partes del *mismo* organismo ocupan igual posición entre la masculinidad y la feminidad, sino que los distintos órganos pueden presentar grados diferentes. *En los invertidos sexuales nunca falta, por lo tanto, una aproximación anatómica al otro sexo.*

Bastaría esto para rechazar aquellas opiniones que consideran el impulso sexual contrario como una cualidad que el individuo en cuestión adquiere en el curso de la vida, y que se sobrepone al impulso normal. Investigadores famosos como *Schrenck, Notzing, Kraepelin, Féré,* admiten la existencia de factores externos como causa de la inversión, y cuentan como tales la abstinencia de las relaciones «normales» y especialmente la seducción. Pero ¿quién fue el primer inductor? ¿Fue instruido por el dios Hermafrodito? Sería otro tanto como suponer que la tendencia sexual normal del hombre típico hacia la mujer típica fuera adquirida artificialmente y que esa tendencia encontraría su fundamento en las enseñanzas de los antepasados que alguna vez llegaron a descubrir *casualmente* cuán agradable es la relación sexual. Del mismo modo que el individuo «normal» comprende por sí mismo «lo que es una mujer», así también en el «invertido» la atracción sexual que sobre él ejercen las personas del mismo sexo se manifiesta espontáneamente en el curso de su desarrollo individual con la cooperación de aquellos procesos ontogénicos que le acompañan desde el nacimiento hasta la muerte. Cierto es que será necesario que se añada una *ocasión* para que se exteriorice ese deseo de realizar actos homosexuales, *pero esa ocasión se limita a hacer*

efectivo lo que en mayor o menor grado se escondía ya en el individuo esperando el momento de romper sus cadenas. *Los partidarios de la teoría de la inversión adquirida deberían explicarnos por qué la abstención sexual* (segunda supuesta causa de la inversión) *empuja a otros actos que no son la masturbación*, pero esa explicación sería difícil ya que, en realidad, la práctica de actos homosexuales tiene su base en una predisposición natural. La atracción heterosexual podría denominarse también «adquirida» cuando se considerase necesario comprobar expresamente, por ejemplo, que el hombre heterosexual debe haber visto alguna vez una mujer, o al menos una figura de mujer, para enamorarse. Afirmar que la inversión sexual es adquirida, significa excluir la predisposición individual y considerar un suceso accidental de la vida exterior, una «circunstancia complementaria» o «causa parcial», como factor único de todo el resultado.

La inversión sexual no se adquiere, pero tampoco se *hereda* de los padres o de los abuelos. Nadie ha sostenido esta idea —que por otra parte la experiencia permitiría rechazar de inmediato—, pero sí se ha hablado de una constitución neuropática, de una tara hereditaria general, que se manifestaría en los descendientes incluso por una inversión de los instintos sexuales. En efecto, se ha incluido el fenómeno dentro de la esfera de la psicopatología, considerando la inversión como un síntoma de la degeneración, y como enfermos a los invertidos Aun cuando esta idea cuenta con menos partidarios después de que su principal defensor, v. *Krafft-Ebing*, la fuera abandonando tácitamente en las sucesivas ediciones de su *Psychopathia sexualis* no está fuera de lugar la observación de que los invertidos pueden ser por lo demás completamente sanos, y que aparte de las circunstancias sociales secundarias, se sienten tan normales como el resto de los individuos. Cuando se les pregunta si desearían comportarse de otro modo en sus relaciones sexuales, se recibe con frecuencia una respuesta negativa.

La responsabilidad de todas estas tentativas defectuosas de encontrar una explicación debe atribuirse a que la homosexualidad ha sido estudiada aisladamente sin ponerla en relación con otros hechos. Quien considere las «inversiones sexuales» como algo patológico o como una anomalía psíquica terriblemente monstruosa (ésta es la opinión más compartida por el vulgo), o incluso como un vicio adquirido o como el resultado de una diabólica seducción, debe pensar, sin embargo, *que una infinita serie de transiciones conducen desde el varón más masculino al hombre afeminado y luego al invertido llegando al hermafroditismo espurio y genuino, y desde ese estado se recorre el camino opuesto pasando por las tríbadas y viragos hasta alcanzar la virgen femenina. Según la opinión aquí sustentada, los invertidos sexuales* («de ambos sexos») *se deben definir como individuos en los que la fracción α ha descendido aproximadamente a* 0,5, y, por lo tanto, poco

se diferencia de α' (véase cap. I); es decir, tienen poco más o menos igual de hombres que de mujeres, o quizá más de mujeres aunque se consideren como hombres, o más de hombres aunque se consideren como mujeres. Como la característica sexual no se halla distribuida uniformemente en todo el cuerpo es muy frecuente que se establezca el sexo de un individuo basándose puramente en un carácter sexual primario masculino, incluso cuando el descenso de los testículos sobrevenga más tarde o exista epispadias o hipospadias, o en el futuro se compruebe una azoospermia, o incluso cuando (en el sexo femenino) se observe atresia vaginal, y sobre la base de ese carácter se implante una educación masculina o se imponga el servicio militar, *aunque en tales sujetos* sea $\alpha > 0{,}5$ y $\alpha' > 0{,}5$. El complemento sexual de dichos individuos se encuentra, pues, en la misma mitad en la que ellos aparentemente se encuentran, y decimos aparentemente porque en realidad pertenecen a la otra mitad.

Por lo demás —y esto no sólo viene en ayuda de mis conceptos sino que basta para aclararlos— no existen invertidos que lo sean absolutamente. Todos ellos son al principio *bisexuales*, es decir, son capaces de tener relaciones sexuales tanto con hombres como con mujeres. Puede ocurrir que el propio sujeto facilite activamente más tarde su desarrollo unilateral hacia uno de los sexos, influya sobre sí mismo para tomar una dirección unisexual, con lo que finalmente domina la heterosexualidad o la homosexualidad, o se deje influir en ese sentido por factores externos. A pesar de ello, la bisexualidad no se extingue y siempre puede reconocerse, aunque temporalmente haya sido rechazada.

Se ha visto, especialmente en los últimos años, que en los embriones de animales y vegetales existe una relación determinada entre los fenómenos homosexuales y la disposición bisexual. Lo que hay de nuevo en esta exposición es que la homosexualidad no es considerada como un retroceso, como un desarrollo incompleto, como una defectuosa diferenciación del sexo, según suponían otros investigadores; para nosotros no se trata, en modo alguno, de una rara anomalía, residuo de una previa indiferenciación, que se interpola en la completa separación sexual que habitualmente tiene lugar. *La homosexualidad debe ser considerada como la condición sexual de los grados intermedios que se extienden ininterrumpidamente entre las formas extremas*, las cuales constituyen, en realidad, casos ideales. Es decir, la misma razón que nos lleva a afirmar que todos los seres son *heterosexuales* nos conduce a creer que también son *homosexuales*.

La tendencia hacia la homosexualidad, aunque sea muy débil, que existe en *todos* los seres humanos, y que corresponde al *mayor* o *menor* desarrollo de los caracteres del otro sexo, demuéstrase claramente por el hecho de que en los años *anteriores* a la pubertad, cuando todavía domina una relativa indiferenciación y la secreción interna de las glándulas genitales no ha conducido

aún al organismo hacia la unilateralidad sexual, tienen lugar esas cálidas «amistades de juventud» que nunca carecen completamente de un sentido sexual, tanto en los individuos masculinos como en los femeninos.

Quien *superados* esos años todavía exalta excesivamente la «amistad» con personas del mismo sexo, encierra en sí una buena parte del otro. Un grado todavía más avanzado en la intersexualidad caracteriza a aquellos que preconizan la camaradería entre los «dos sexos», que pueden convivir como compañeros con personas del sexo opuesto —que en realidad es el suyo— sin tener que vigilar sus propios sentimientos, y que quieren obligar a los demás a conservar esas relaciones «puras» e «ideales».

Ninguna amistad entre los hombres está totalmente desprovista de un elemento de sexualidad por muy *penoso* que esto resulte al pensamiento y aunque parezca *contrario* a la idea de amistad. Nuestro aserto se confirma al observar que jamás se produce una amistad entre dos hombres cuando su aspecto exterior no ha hecho nacer alguna simpatía, indispensable para que se produzca un acercamiento entre ellos. La «popularidad», la protección, el nepotismo, dependen en buena medida de tales tendencias sexuales, muchas veces inconscientes.

A la amistad sexual juvenil corresponde quizás un fenómeno análogo que se presenta entre los hombres de edad avanzada, cuando la regresión senil de los caracteres sexuales unilateralmente desarrollados en la edad adulta vuelve a ofrecer la antisexualidad latente. He aquí la causa de la frecuencia con que son castigados por delito de inmoralidad hombres de más de cincuenta años.

Finalmente, se han observado también no pocas veces actos homosexuales entre los animales. Tales casos, aunque no todos, han sido recopilados por F. *Karsch.* Desgraciadamente poco nos cuentan los observadores acerca del grado de «masculinidad» o «feminidad» de los animales en cuestión. Pero a pesar de ello, no cabe duda de que esas observaciones constituyen una demostración palmaria de que nuestra ley tiene también validez en el *mundo animal.* Cuando se separa un grupo de toros en un cercado de modo que no pueda tener contacto con vacas, al cabo de un tiempo más o menos largo, comienzan los animales a practicar actos de inversión sexual; los menos masculinos son los primeros; otros los siguen, aunque quizás haya algunos que nunca los imitan (precisamente se ha comprobado la existencia de numerosas formas intersexuales en el ganado vacuno). Esto demuestra que la predisposición existía en ellos aunque no se manifestó mientras pudieron satisfacer sus instintos sexuales de modo mejor. Los toros se comportan igual que la especie humana en las cárceles, internados y conventos. El hecho de que los animales practiquen no sólo el onanismo, sino también la homosexualidad, observándose también entre ellos formas intersexuales, constituye una de

las demostraciones más patentes de la ley de la atracción sexual ya mencionada.

La inversión sexual no es, pues, según esta teoría, una excepción de la ley natural, sino también un caso especial de la misma. Un individuo que sea mitad hombre y mitad mujer exige para complementarse, según dicha ley, otro que se halle en iguales circunstancias. Ésta es la causa, hasta ahora difícilmente explicable, de que los «invertidos» practiquen su tipo de sexualidad entre ellos, y sólo rara vez admitan en ese círculo a quienes no buscan satisfacer sus deseos en igual forma; la atracción sexual es recíproca y ella es el potente factor que permite a los homosexuales reconocerse inmediatamente entre sí. Es frecuente, por lo tanto, que los individuos normales no tengan la menor idea de la enorme difusión de la homosexualidad, y cuando casualmente algún libertino heterosexual oye hablar de esos actos se cree con derecho a condenar «tales monstruosidades». Todavía en el año 1900, un profesor de psiquiatría de una universidad alemana propuso seriamente castrar a los homosexuales.

Los procedimientos terapéuticos con los que en la actualidad se intenta combatir la inversión sexual (en aquellos países donde se hacen tales ensayos) son ciertamente menos radicales que aquel consejo, pero demuestran en la práctica la total insuficiencia de algunas teorías expuestas acerca de la homosexualidad. Se ha utilizado —especialmente por los partidarios de la teoría de la adquisición— el hipnotismo para insinuar al sujeto, mediante la sugestión, la idea de la mujer y del coito activo «normal» con ella, pero los resultados obtenidos son mínimos.

Desde nuestro punto de vista esto es perfectamente comprensible. El hipnotizador proyecta sobre el invertido la imagen típica de la mujer, que causa horror a su propia naturaleza innata inconsciente, difícilmente accesible a los métodos de sugestión. En estos casos la mujer no es el complemento, y el médico no debe recomendar a su paciente que se acerque a la primera mujer que por dinero se preste a las relaciones sexuales, pues este tratamiento tendría por consecuencia aumentar la aversión por el coito «normal». Según nuestra fórmula, el complemento del hombre invertido será la mujer masculina, la lesbiana, la tríbada. *En efecto, este tipo de mujer es el único que atrae al invertido, el único que le gusta.* Cuando parezca imprescindible la implantación de un tratamiento, dicha teoría recomienda asociar el invertido con la invertida, el homosexual con la tríbada. Este consejo no puede tener, sin embargo, otro alcance que el permitir a los invertidos la posible observación de las leyes todavía vigentes (en Inglaterra, Alemania, Austria) contra los actos homosexuales, leyes ridículas a cuya abolición querrían contribuir estas líneas. La segunda parte de este trabajo hará comprensible *por qué* la prostitución activa de un hombre mediante un acto sexual con él cumplido, así como la prestación pasiva del otro hombre, son considerados

como más infamantes para ambos que las relaciones sexuales entre hombre y mujer. *Mas desde el punto de vista ético no existe en sí diferencia alguna entre ambos actos.* A pesar del clamor hoy tan en boga de la existencia de derechos diferentes según las distintas individualidades, sólo rige una ética para todos los humanos, de igual modo que sólo hay una lógica y no varias lógicas. Es absurdo y contrario al derecho penal, que sólo castiga el delito pero no el pecado, que se prohíba al homosexual sus especiales relaciones sexuales, mientras se permiten las suyas al heterosexual, siempre, claro es, que tanto en uno como en otro caso se evite el escándalo público. Aun haciendo abstracción del punto de vista puramente humanitario, y sin pretender referirse a un derecho penal que tenga también fines de pedagogía social y no simplemente el de la intimidación, sería lógico dejar que los invertidos buscaran su satisfacción donde la encuentran, es decir, entre ellos.

Esta teoría en su esencia me parece inexpugnable, pues permite una explicación satisfactoria de todos los fenómenos. Ahora, sin embargo, es conveniente salir al encuentro de aquellos hechos que parecen oponerse a la inclusión de esta «perversión» entre las formas intersexuales, invalidando la ley que gobierna la relación de estos tipos entre sí. Mientras la exposición hecha puede ser suficiente para todas las mujeres invertidas, hay que reconocer que se encuentran muchos hombres con debilísimas características femeninas que, sin embargo, quedan impresionados por sujetos del mismo sexo mucho más fuertemente que otros mucho más afeminados que ellos, impresión que puede ser producida por hombres muy varoniles y ser más marcada que la ejercida por una mujer. Albert *Moll* afirma con razón: «Existen hermafroditas psicosexuales que se sienten atraídos por ambos sexos, pero en cada sexo sólo aman las propiedades típicas de él, y, por otra parte, se encuentran hermafroditas psicosexuales que precisamente no aman esas cualidades típicas de cada sexo, las cuales, por el contrario, les resultan indiferentes o incluso les producen repugnancia.» En esta diferencia se basa la *distinción entre homosexualidad y pederastia* establecida en el título de este capítulo. La separación de ambos conceptos está perfectamente fundada: se denomina homosexual aquel tipo de «pervertidos» que prefieren hombres muy teleidos y mujeres muy arrenoides, de acuerdo con la mencionada ley, mientras que el *pederasta, por el contrario, puede amar hombres muy varoniles, pero igualmente mujeres muy femeninas, estas últimas en tanto que no es pederasta. De todos modos la tendencia hacia el sexo masculino sería en él más fuerte y más profunda que la que le lleva hacia el femenino.* La cuestión de los fundamentos de la pederastia constituye un problema por sí, y queda completamente aparte de esta investigación.

V. Caracterología y morfología

El hecho de que exista siempre cierta correspondencia entre lo físico y lo psíquico permite suponer que el principio de los grados intersexuales encuentre en el campo de la morfología y de la fisiología de la mujer y del hombre (al menos los resultados hasta ahora obtenidos imponen la tarea de buscarlos) tipos jamás alcanzados en la realidad, que presenta, tanto en lo espiritual como en lo corporal, una rica serie de formas intersexuales. Dicho principio significa, pues, una guía para penetrar en las propiedades *espirituales*, una luz entre las tinieblas en que todavía están envueltas para la ciencia las diferencias psicológicas *entre los diferentes individuos*. De este modo daremos un paso hacia adelante en la concepción diferenciada del hábito espiritual de cada persona, y desde el punto de vista científico ya no podrá decirse que el *carácter* de una persona es *simplemente masculino* o *femenino*, sino también habrá que plantearse la siguiente pregunta: *¿Cuánto tiene de hombre y cuánto tiene de mujer un individuo?* ¿Ha sido *él* o *ella* quien en aquel individuo ha hecho, dicho o pensado tal o cual cosa? Facilítase de esta forma la descripción *individualizadora* de todos los hombres y de todo cuanto hay de humano, y el nuevo método sigue las direcciones en que se desarrolla, según quedó expuesto al principio, toda investigación. El conocimiento, partiendo de conceptos medios generales, marcha en dos direcciones divergentes: hacia las cualidades comunes y generales y hacia los fenómenos particulares y más individuales. Podemos, por consiguiente, confiar en que el principio de las formas sexuales intermedias sea de utilidad para el problema científico de la caracterología y está justificado el ensayo de elevarlo a la categoría de *principio heurístico* en la «Psicología de las diferencias individuales» o «Psicología diferencial». Se debe saludar con tanta mayor satisfacción su aplicación al campo de la caracterología, hasta ahora abandonada casi exclusivamente a literatos carentes de base científica, en cuanto que ya podrán buscarse sin temor, también en la esfera psíquica, las gradaciones cuantitativas, es decir, la proporción de hombre y de mujer que un individuo posee. De lo expuesto en el segundo capítulo acerca de las irregularidades en el grado de masculinidad o feminidad entre las diferentes partes y cualidades corporales del mismo individuo, se deduce que la tarea no debe darse por terminada una vez que se ha establecido *anatómicamente* la posición sexual de un organismo entre el hombre y la mujer, sino que en *general* se precisa todavía un estudio par-

ticular, incluso cuando en los casos especiales se aprecia que son más frecuentes las afinidades que las incongruencias.

La presencia de cualidades masculinas y femeninas en el mismo individuo no significa que se encuentren de un modo total o aproximadamente simultáneo. A este respecto es necesario hacer una importante aclaración, tanto para la exacta valoración *psicológica* del principio, como para completar las exposiciones anteriores. *Cada individuo varía u oscila dentro de sí mismo entre la masculinidad y la feminidad*, y aunque tales oscilaciones son anormalmente grandes en unos casos y extraordinariamente pequeñas y hasta inapreciables en otros, existen siempre y se manifiestan, cuando son de alguna importancia, incluso por la modificación del aspecto corporal del sujeto en cuestión. Estas *oscilaciones de la característica sexual*, semejantes a las del magnetismo terrestre, se dividen en regulares e irregulares. Las oscilaciones regulares son oscilaciones pequeñas, por ejemplo, algunos hombres se sienten más varoniles por la tarde que por la mañana, o entran dentro del terreno de los grandes períodos de la vida orgánica, a los cuales se ha prestado hasta ahora poca atención, aunque parecen estar llamados a arrojar nueva luz sobre numerosos fenómenos. Las oscilaciones irregulares son provocadas probablemente por causas externas, especialmente por el carácter sexual de las restantes personas. Tales personas condicionan en parte esos notables fenómenos de *posición* que en la psicología de las *multitudes* desempeñan principal papel, aunque hasta ahora apenas hayan merecido atención. En una palabra, la *bisexualidad*, desde el punto de vista psicológico, no se manifiesta en el mismo momento, sino que se desarrolla *sucesivamente*, sea que esta diferencia temporal de la característica sexual se halle o no sometida a la ley de la periodicidad, sea que la oscilación hacia un sexo tenga diferente amplitud que la que le dirige hacia el otro, sea que el arco oscilatorio de la fase masculina iguale al arco de la fase femenina.

Antes de pasar adelante debe admitirse, en principio, que la idea de las formas intersexuales permite una mejor descripción caracterológica del individuo, e incita a buscar la proporción de masculinidad y feminidad, y a determinar la magnitud de las oscilaciones en ambos sentidos de que es capaz cada sujeto. Pero ahora llegamos a una cuestión que es absolutamente necesario resolver, pues de su solución depende casi exclusivamente el curso de las investigaciones ulteriores. Se trata, pues, de averiguar si estas investigaciones deben tender, en primer término, a determinar los grados intersexuales en su enorme extensión, las *variedades sexuales psíquicas*, y llegar así al conocimiento más exacto posible de sus relaciones, o si hay que comenzar por fijar y completar *los tipos sexuales*, la construcción psicológica del «hombre ideal» y de la «mujer ideal», antes de investigar las diferentes posibilidades de su fusión empírica en concreto, y examinar hasta

dónde las imágenes obtenidas por la deducción coinciden con la realidad. El primer camino corresponde al desarrollo psicológico habitual del pensamiento que forma las ideas partiendo de los hechos, y crea así los tipos sexuales basándose únicamente en las variedades sexuales reales. Este camino sería inductivo y analítico. El segundo tiene sobre el primero la ventaja de su rigurosidad lógica formal; sería el camino deductivo-sintético.

No he querido seguir este segundo camino porque cualquiera puede aplicar fácilmente por sí mismo a la realidad concreta dos tipos ya bien definidos, bastando presuponer el conocimiento de las *proporciones en que se hallan mezclados* (que en cada caso habría que determinar) para hacer coincidir la teoría y la práctica. Por otra parte, desechè dicha vía porque, aunque se eligiese para la investigación histórico-biográfica, que está fuera de la competencia del autor, habría que repetir muchas veces lo ya dicho, y de esta profusa dispersión en detalles, al considerar los diferentes casos, no obtendría ventaja alguna la teoría. El primer camino, el inductivo, tampoco es utilizable, pues en este caso la multitud de repeticiones recaería sobre aquella parte en que se desarrolla el cuadro de contraposiciones de los tipos sexuales, y el estudio preliminar de los grados intermedios sería demasiado largo, fatigoso e inútil para el lector.

Otras consideraciones deben, por consiguiente, determinar el camino a seguir.

No entrando dentro de mi propósito el estudio morfológico y fisiológico de los tipos sexuales extremos, me he dedicado únicamente al problema de las formas intermedias, considerándolo desde todos los puntos de vista que podrían servir para lograr nuevas aclaraciones, y, por lo tanto, incluso desde el punto de vista biológico. Con este criterio queda modelado el plan del presente trabajo. El estudio de los grados intersexuales constituye la primera parte, mientras que la segunda se ocupará únicamente del *análisis psicológico del hombre y la mujer*, de la manera más profunda y completa que me sea posible. Cada uno podrá luego aplicar fácilmente a los casos concretos las nociones y conocimientos logrados.

Poco provecho podrá obtener esta segunda parte de las comunes y conocidas opiniones acerca de la diferencia espiritual entre los sexos. De todos modos, para completar este trabajo, y sin dar excesiva importancia al hecho, deseo mencionar brevemente algunos puntos de los grados intersexuales de la vida psíquica, puntos que permiten entrever ciertas particularidades que hasta ahora no han sido sometidas aquí a un análisis detenido.

Algunos hombres afeminados sienten una imperiosa necesidad de casarse, aunque sea brillante la posición material de que ya disfruten, y digo esto para evitar malentendidos. Esos hombres son también los que, cuando pueden, contraen matrimonio muy jóvenes, y se sienten particularmente satisfechos cuando tienen

por compañera a una mujer famosa: una poetisa, una pintora, o también una cantante o una actriz.

Los hombres femeninos están también, en razón de su feminidad, más orgullosos de su físico que el resto de los hombres. Muchas de estas personas salen a pasear para ser admirados por su bello rostro, que por ser femenino revela la intención que mueve a su poseedor, y una vez conseguido su objeto vuelven contentos a su casa; Narciso era el prototipo de esta clase de hombres. Tales individuos son especialmente cuidadosos en su peinado, vestidos, zapatos, ropa interior, así como en sus actitudes, en la expresión de su rostro y en los más insignificantes detalles de su *toilette*; en definitiva, como si fueran mujeres, no les pasan inadvertidas las miradas que atraen, y en su modo de andar y en sus gestos denotan la coquetería. En las viragos se observará, por el contrario, gran descuido por la *toilette* y se visten y desnudan más rápidamente que muchos hombres afeminados. Los pisaverdes y lechuguinos, y en parte el movimiento emancipador de la mujer deben su origen al aumento de estos seres híbridos, y no a la «simple moda». Muchas veces se plantea la pregunta de *por qué* una cosa llega a ponerse de moda, y es que en realidad hay muchas menos «simples modas» de lo que suponen los *críticos* superficiales.

Cuanto más femenina es una mujer tanto menos *comprenderá* al hombre, y cuanto más intensa sea la *acción* que éste ejerza sobre *sus cualidades sexuales* mayor impresión de *hombre* le producirá. Esto se debe no sólo a la ley de la atracción sexual antes mencionada, sino también a que una mujer se halla en mejores condiciones de captar a su opuesto cuanto más puramente femenina sea. Por el contrario, cuanto más varonil sea un individuo menos *comprenderá* a la mujer, y, sin embargo, tanto mayor impresión le *causarán* las mujeres por su aspecto exterior, por su feminidad. Los llamados «conocedores de mujeres», es decir, aquellos que no son otra cosa que «conocedores de mujeres», encierran en gran parte cualidades femeninas. Los hombres afeminados saben tratar a las mujeres mucho mejor que los hombres varoniles, que sólo llegan a aprender su trato después de larga experiencia y, salvo excepción, nunca completamente.

A estos comentarios dedicados a demostrar, mediante ejemplos tomados de la esfera más trivial de los caracteres sexuales terciarios, la utilidad de nuestros principios por lo que a la caracterología se refiere, desearía añadir ciertas deducciones que me parece tienen importancia para la pedagogía. Espero ante todo que la aceptación general de estos hechos, de los anteriormente citados y de tantos otros, tenga un efecto: *la educación* más *individualizadora*. Cualquier zapatero que toma las medidas de unos pies comprende mejor la individualización que nuestros educadores actuales de la escuela y del hogar, quienes no poseen un concepto firme de tales obligaciones morales. Hasta ahora las formas

intersexuales (especialmente entre las mujeres) son educadas en el sentido de la máxima aproximación posible al ideal del hombre o de la mujer convencionalmente en vigor, provocando con esta ortopedia espiritual una verdadera tortura. De este modo no sólo se producen grandes alteraciones, sino que se mata todo cuanto se halla en germen y podría echar raíces, creándose una atmósfera de ficción y artificiosidad.

Nuestra educación ha intentado, durante largo tiempo, uniformar los seres que vienen al mundo con una región sexual masculina y sobre todo los que la poseen femenina. Bien pronto «muchachos» y «muchachas» son vestidos de diferente modo y aprenden juegos diversos; incluso la instrucción elemental se practica separadamente, las niñas se dedican, sin excepción, a los trabajos manuales, etc., etc. *Los grados intermedios no merecen atención.* Ya antes de la pubertad se muestra muchas veces hasta qué punto es poderoso el instinto, «las determinantes» naturales de estos seres olvidados: muchachos que prefieren jugar con muñecas, a quienes sus hermanitas enseñan a coser y tejer, que se adornan gozosos con vestidos femeninos y que atienden por nombres femeninos; muchachas que se mezclan con los varones, que toman parte en sus juegos violentos y muchas veces son tratadas por ellos como si fueran del mismo sexo. La naturaleza reprimida y dominada por la educación rompe siempre sus cadenas después de la pubertad: las mujeres varoniles se hacen cortar los cabellos, prefieren vestimentas que semejan las masculinas, estudian, beben, fuman y se dedican al alpinismo o a la caza; los hombres afeminados dejan crecer sus cabellos, se interesan por las *toilettes* de las mujeres, hablan con ellas acerca de las modas, y son panegiristas entusiastas de las puras relaciones amistosas entre los dos sexos, y así, los estudiantes afeminados mantienen íntima camaradería con los del sexo opuesto.

En el torniquete de una educación uniforme las muchachas y muchachos sufren igualmente; éstos al ser sometidos más tarde a la misma *ley*, aquéllas al ser modeladas por el patrón de las mismas *costumbres*. Temo, pues, que las deducciones aquí formuladas encuentren mayor resistencia pasiva en las muchachas que en los muchachos. Es necesario, en primer término, convencerse del completo error que encierra la idea muy difundida, repetida en múltiples ocasiones, y hasta expresada por personas de gran autoridad, de la *igualdad de todas las «mujeres»* («no existe diferencia alguna, ni individualidad, entre las mujeres; quien conoce a una conoce a todas»). *Aunque entre los individuos que se hallan más cerca de la mujer que del hombre* (las mujeres) *no se hallan tanta diferencia y posibilidades como en los otros* —la gran variabilidad de los «seres de sexo masculino», no sólo entre los hombres, sino también en el campo de la Zoología, es un hecho general del que se ha ocupado especialmente *Darwin— es indudable que tales diferencias existen siempre.* La génesis psicológica de este

difundido error débese en gran parte a que cada hombre, en el curso de su vida, sólo llega a conocer *íntimamente* a un grupo muy determinado de mujeres que, como es natural, presentan muchos puntos comunes entre sí. Por el mismo motivo, aunque todavía con menor fundamento, es frecuente oír decir a las mujeres que «igual es un hombre que otro». Así se explican también las afirmaciones, llamémoslas aventuradas, de muchas defensoras de los derechos de la mujer al referirse al hombre y a su, por ellas negada, superioridad, pues precisamente tales afirmaciones están basadas en la calidad de los hombres que ellas han podido conocer de cerca.

En el conjunto gradual de factores masculinos y femeninos que nosotros consideramos como un principio esencial de la caracterología científica, encontramos un hecho que también debe ser tenido muy en cuenta por la pedagogía especializada.

La relación entre la caracterología y ese tipo de psicología para la que sólo es válida la «teoría de la realidad» de la psiquis, es idéntica a la que existe entre la anatomía y la fisiología. Debido a necesidades teóricas y prácticas es imprescindible establecer la psicología de las diferencias individuales, sin desdoro de la psicología general, con límites perfectamente señalados. Quien preste acatamiento a la teoría del paralelismo psicofísico tendrá que estar de acuerdo con los puntos de vista básicos de esta exposición, pues si para él la psicología en estricto sentido y la fisiología (del sistema nervioso) son ciencias paralelas, la *caracterología deberá ser considerada como hermana de la morfología.* En efecto, mucho podrá esperarse en el porvenir de esta unión de la anatomía y de la caracterología y de las recíprocas influencias que entre sí ejercerán. De igual modo, esa unión será de un incalculable valor para el diagnóstico psicológico, que es condición indispensable de toda *pedagogía individualizadora.* El principio de las formas intersexuales, y todavía en mayor medida el método del *paralelismo caracterológico morfológico* en su *más amplia* aplicación, nos permiten extender la mirada hacia una época en la cual el problema que siempre ha atraído a los espíritus más selectos, la fisiognómica, habrá conseguido los honores de ser considerada como disciplina científica.

El problema de la fisiognómica es el problema de la constante coordinación del *reposo* psíquico con el *reposo* corporal, al igual que el problema de la psicología fisiológica es la ordenada coordinación del *movimiento* psíquico con el *movimiento* corporal (con lo cual no se alude a ninguna *mecánica* particular de los procesos nerviosos). El primer problema es en cierto modo estático, mientras que el segundo es más bien puramente dinámico, pero tanto uno como otro merecen especial consideración. Tanto por lo que se refiere al método como por lo que concierne al tema es injusto suponer que la fisiognómica, por el hecho de ofrecer enormes dificultades, deba ser considerada poco sólida, como

admiten de un modo más inconsciente que consciente los círculos científicos actuales, y como ocurre, por ejemplo, frente a los ensayos hechos por *Moebius*, siguiendo las *huellas de Gall*, para descubrir la fisonomía del matemático nato. Si basándose en el aspecto exterior de un individuo al que jamás se ha conocido, si valiéndose de las sensaciones inmediatas y sin intervención del tesoro que representa la experiencia inconsciente, es posible establecer juicios exactos acerca del carácter de ese individuo —hay hombres que poseen tal capacidad en alto grado— no hay duda de que será posible construir un sistema científico partiendo de estos hechos. Se trata tan sólo de la explicación conceptual de ciertos sentimientos vigorosos, de orientar —hablando en términos groseros— el cable hacia el centro de la palabra, una tarea que, de todos modos, ofrece en múltiples ocasiones enormes dificultades.

Por lo demás, pasará todavía mucho tiempo antes que la ciencia oficial cese de considerar a la fisiognómica como una ocupación altamente *inmoral*. Se continuará creyendo, como hasta ahora, en el paralelismo psicofísico, y, sin embargo, se considerará a quienes cultivan la fisiognómica como casos perdidos, como charlatanes, como se consideró hasta hace poco a los estudiosos del hipnotismo. A pesar de ello, todos los individuos de un modo inconsciente, y los hombres cultivados de un modo consciente, practican la fisiognómica. Las frases «se le lee en la cara» o «se le conoce en los ojos» son frecuentes en personas que nada saben de la fisiognómica considerada como ciencia, y el retrato de un hombre famoso o el de un gran criminal interesa a gentes que incluso jamás han oído pronunciar esa palabra.

En este momento en que la bibliografía está saturada de trabajos sobre las relaciones entre lo físico y lo psíquico, y cuando el grito: «existe un efecto recíproco», proferido por una selecta, pero valerosa minoría, que cada vez va en aumento, se opone al otro grito «existe paralelismo psicológico», lanzado por una compacta mayoría, sería muy útil reflexionar sobre estas relaciones. Plantearíase entonces el problema de si la correspondencia, cualquiera que sea, entre lo físico y lo psíquico no constituiría una función sintética apriorística de nuestro pensamiento que hasta ahora ha pasado inadvertida, cosa que me parece cierta ya que todos los individuos *aceptan* la fisiognómica en cuanto se *valen* de ella *independientemente* de la *experiencia*. Aun cuando *Kant* apenas haya observado este hecho, permanece indiscutida su opinión de que respecto a las relaciones entre lo corporal y lo espiritual nada se sabe científicamente en concreto. *Se debe, pues, aceptar heurísticamente* el principio de una relación ordenada, *como fundamento de la investigación*, entre lo psíquico y lo material, y queda reservado a la metafísica y a la religión determinar más detenidamente el tipo de esas relaciones, *cuya existencia es admitida a priori* por todos los individuos.

La confusión reinante acerca de si debe unirse o no la carac-

terología con la morfología, así como en el estudio de sus relaciones coordinadas, la fisiognómica, y la completa inutilidad de los ensayos hasta ahora realizados para fundar esa ciencia, se debe, en gran parte, no sólo a la dificultad enraizada en la naturaleza del problema, sino también a la falta de un método adecuado. Las proposiciones que he de desarrollar a continuación me han servido de guía segura a través de múltiples laberintos, y por ello creo que no debo demorar más tiempo en someterlas al juicio de mis lectores.

Ciertas personas tienen preferencia por los perros y no pueden sufrir los gatos, mientras que otras se divierten contemplando los juegos de los gatos y consideran a los perros como animales desagradables. En estos casos está justificado preguntarse: *¿Por qué* unos prefieren los perros y otros los gatos? ¿Por qué?

Esta pregunta parece que tampoco nos proporciona nuevas aclaraciones. No creo que *Hume*, ni todavía menos *Mach*, tengan razón cuando no establecen diferencias especiales entre causalidad *simultánea* y *sucesiva*. Se han valorado excesivamente ciertas analogías formales ineludibles para apoyar la vacilante construcción del sistema. No se puede identificar la relación de dos fenómenos que aparecen *sucesivamente* en el tiempo con una relación funcional regular de elementos diferentes *simultáneos*. Nada justifica en la realidad hablar de *sensaciones* de tiempo, y nada nos autoriza a suponer un sentido del tiempo coordinado a los otros sentidos. Quien crea haber resuelto el problema del tiempo al identificar éste con el movimiento regular de la Tierra olvida que aun cuando nuestro planeta comenzase a girar en torno de su eje con una velocidad irregular, continuaría en vigor, como antes, la suposición apriorística del curso uniforme del tiempo. La diferenciación entre el tiempo y los acontecimientos materiales, sobre la que se fundamenta la separación entre la dependencia sucesiva y la simultánea, y con ella el problema de la *causa* de las *alteraciones*, el problema del porqué, está suficientemente justificada y es fructífera cuando el condicionante y el condicionado aparecen, en el *tiempo, uno después del otro*. En el caso citado antes como ejemplo de problema psicológico-individual, la ciencia empírica —que como tal no *explica* la coexistencia regular de diferentes rasgos en un complejo por la admisión metafísica de una *sustancia*— debería, en vez de buscar el porqué, plantearse, en primer término, esta otra pregunta: *¿En qué se diferencian también los individuos que prefieren los perros y aquellos que prefieren los gatos?*

Será muy provechoso no sólo para la caracterología, sino también para la morfología, y, por consiguiente, para el método que las une, la fisiognómica, habituarse a plantear siempre esta pregunta: ¿Cuáles son las restantes diferencias en aquellos casos en que se ha comprobado una? *Aristóteles* observó ya que muchos caracteres de los animales no varían jamás independientemente

unos de otros. Más tarde, *Cuvier* y luego *Geoffroy-St. Hilaire* y *Darwin* estudiaron detenidamente estos fenómenos de «correlación». Algunas veces se puede comprender fácilmente la existencia de relaciones constantes dirigidas a una misma finalidad, y así podría esperarse, desde un punto de vista teleológico, que en los casos en que el tubo digestivo está adaptado a la alimentación cárnea debe existir también un aparato de masticación y órganos idóneos para la captura de la víctima. Pero en otros casos la regularidad de la correlación no llega a ser explicada ni por una causa única evidente, ni desde el punto de vista de la finalidad común. Recordaremos, por ejemplo, los siguientes casos: ¿Por qué todos los rumiantes tienen la pezuña hendida y los machos poseen cuernos? ¿Por qué la inmunidad contra ciertos venenos se asocia en algunos animales a determinado color del pelo? ¿Por qué las especies de paloma de pico corto cuentan con patas cortas, mientras que las especies de pico largo tienen largas patas? ¿Por qué, en fin, los gatos blancos con ojos azules son, casi sin excepción, sordos? Esto no quiere decir que la investigación haya de contentarse con la simple comprobación de una coexistencia constante. Sería como si alguien creyese proceder científicamente limitándose a *afirmar*: «Cuando yo introduzco una moneda en un aparato automático sale una caja de fósforos», añadiendo que todo el resto es metafísica dañosa y que el criterio del verdadero investigador debe ser la resignación. No hay duda de que ciertos problemas, como aquel que nos muestra que los cabellos largos y los ovarios normales se encuentran casi sin excepción asociados en el mismo individuo, tienen gran importancia, pero ya no caen dentro del campo de la morfología, sino en el de la *fisiología.* Quizás estaría justificado afirmar que el objeto de una *morfología ideal*, en su *parte sintético-deductiva*, no es correr tras todas las especies o variedades que se encuentren en cualquier rincón de la Tierra o en el fondo de los mares —ésta es la ciencia del filatélico—, sino hallarse en condiciones de reconstruir el *conjunto* del organismo partiendo de un *número dado* de fragmentos perfectamente determinados cuantitativa y cualitativamente, sin basarse en una construcción imaginativa, como hizo *Cuvier*, sino ateniéndose a rígidos métodos comprobatorios. Un organismo del cual fuera exactamente conocida una propiedad podrá ser perfectamente caracterizado por esta ciencia del futuro, no ya de un modo arbitrario, sino de una forma severamente definida. Empleando una expresión de la actual termodinámica podríamos decir que para esa morfología *deductiva*, el organismo sólo debería poseer un número finito de «grados de libertad»; o también, a partir de un instructivo concepto de *Mach*, podría suponerse que también el mundo orgánico concebible y representable científicamente, sea tal que entre n variables exista un número de ecuaciones menores que n (o sea igual a $n - 1$ cuando deben ser determinadas exactamente por un sistema científico).

Ésta es la importancia lógica del principio de correlación en biología, que se revela al aplicar el *concepto de función* a los seres vivos, y, en consecuencia, la esperanza puesta en la morfología teórica se funda en la posibilidad de su ampliación y de su estudio más profundo. Esto no excluye la investigación causal, pero sí la limita a su verdadero campo. En el idioplasma es donde debe buscarse la causa de aquellos hechos en que se fundamenta el principio de correlación.

La posibilidad de una aplicación *psicológica* del principio de modificación correlativa se sitúa ahora en la «psicología deferencial», en la *teoría de las variedades psicológicas*. Y la clara coordinación del hábito anatómico y del carácter espiritual será tarea *de la psicofísica estática*, es decir, de la *fisiognómica*. Las reglas para la investigación en estas tres disciplinas deben tener por norma establecer todas las diferencias que existan entre dos seres que han mostrado diferente comportamiento en un punto concreto. Este método de plantear el problema me parece el único «*methodus inveniendi*» posible, el *ars magna* de aquella ciencia, y el más adecuado para orientar las técnicas aplicables. Cuando se pretenda profundizar en un tipo caracterológico no hay que esforzarse en perforar por un solo lado el difícil terreno mediante la simple y taladrante pregunta del porqué, pues esto sería imitar a los gusanos estereotrópicos de *Jacques Loeb*, que se agotan moviéndose dentro de un triángulo; no debemos tampoco colocarnos anteojeras que nos impidan contemplar el panorama para correr jadeantes en una dirección tras de las causas inaccesibles a toda ciencia puramente *empírica*. Si con suma diligencia, y sin cuidarnos de lo que nos es cómodo, prestamos atención a las *restantes* diferencias, que según nuestro principio deben existir, una vez que nos damos cuenta de la presencia de *una* de ellas; si «hacemos montar guardia en el intelecto» a aquellas propiedades desconocidas que están en relación funcional con la conocida, aumentaremos notablemente las probabilidades de descubrir las nuevas correlaciones. Planteada la pregunta se obtendrá la respuesta más o menos pronto, según la perseverancia y la atención del observador, y según la importancia del material de que se disponga.

De cualquier manera, aplicando conscientemente este principio, no estaremos condenados a esperar hasta que por una antojadiza y feliz constelación del pensamiento se observe la presencia constante de dos propiedades en el mismo individuo, pues, por el contrario, se tenderá a *buscar* de inmediato la *segunda* propiedad existente. Recuérdese hasta qué punto han dependido los descubrimientos realizados de una coyuntura casual y favorable que ha permitido su captación por el espíritu. ¡Qué importante papel han desempeñado las circunstancias fortuitas para dar lugar a que dos grupos de pensamientos heterogéneos se crucen en el momento adecuado, haciendo surgir en el niño el nuevo concepto, la nueva idea! La nueva forma de plantear los problemas, la volun-

tad de ajustarse a esa norma en cada caso particular, paréceme que ha de servir para disminuir la importancia de esos factores. Cuando el efecto sucede a la causa, el estímulo psicológico se halla más cerca del motivo, debido a que cada alteración de la estabilidad y de la continuidad en un determinado estado psíquico provoca inmediatamente una sensación de inquietud, una «diferencia vital» *(Avenarius). Cuando ambos surgen casi simultáneamente falta, sin embargo, ese impulso.* En consecuencia, este método podrá prestar grandes servicios al investigador, incluso dentro de sus actividades ordinarias, y acelerará el progreso de la ciencia considerada en su conjunto. El conocimiento de la posibilidad de la aplicación heurística del principio de correlación es capaz por sí solo de provocar el nacimiento ulterior de nuevos juicios.

VI. Las mujeres emancipadas

En relación inmediata con la valoración psicológico-diferencial del principio de las formas intersexuales debemos plantear, por vez primera, un problema a cuya solución teórica y práctica está destinado este libro de un modo particular. Teóricamente, ese problema no pertenece a la etnología ni a la economía política, es decir, a las ciencias sociales en el sentido más amplio, y prácticamente no forma parte de las cuestiones jurídicas y económicas, o sea, de la política social. Nos referimos al *problema de la mujer*. La respuesta que este capítulo pueda dar a ese problema no será tal que con ella quede resuelto definitivamente. Antes bien, tan sólo será provisional, ya que no puede esperarse más de lo que es posible deducir de los principios hasta ahora expuestos. Se basa esencialmente sobre comunes observaciones individuales, y no aspira a elevarse a la categoría de principio general de esencial importancia. Las indicaciones prácticas que pueden deducirse no son máximas morales que deban o puedan regular la experiencia futura, sino reglas técnicas extraídas de la experiencia pasada para hacer de ellas un uso dietético-social. El motivo de ello es que en este lugar no se pretende describir los tipos masculino y femenino, tarea que queda reservada a la segunda parte de este libro. Estas consideraciones provisionales no tienen otro objeto que exponer *aquellas deducciones caracterológicas del principio de las formas intersexuales que tienen importancia fundamental para el problema de la mujer.*

La oportunidad de tal aplicación se aprecia teniendo en cuenta lo que hasta ahora hemos expuesto. Se llegará a la conclusión de que la *necesidad y la capacidad de emancipación de una mujer sólo se basan en la fracción de hombre que ella tenga.* El concepto de emancipación es, sin embargo, muy antiguo, y muchos que no pueden tolerar las concepciones teóricas y que llevan las palabras a la práctica, están interesados en aumentar su falta de claridad. No creo que la emancipación de la mujer signifique que lleve las riendas de la casa, no atreviéndose el marido a contradecirla, mientras es incapaz de transitar sin compañía por lugares poco seguros; ni que abandone las formas sociales convencionales que casi prohíben a la mujer vivir sola, visitar a los hombres y abordar en una conversación temas sexuales; ni, en fin, que pretenda ocupar un cargo que le procure independencia para poder llegar, por último, a la escuela de Comercio, a la Universidad, al Conservatorio o al Magisterio. Quizás existen también

otros motivos que se ocultan confusamente bajo el escudo del movimiento emancipador, pero de ellos no hablaremos por el momento. En mi opinión, la emancipación de la mujer no es ni siquiera el deseo de alcanzar una *paridad* externa con el hombre, sino que radica en la *problemática aspiración de la mujer* a ser *internamente igual a él*, a gozar de su libertad espiritual y moral, y a participar en sus preocupaciones y de su capacidad creadora. Pero lo que nosotros afirmamos es que *la mujer carece de la necesidad, y, por lo tanto, de la capacidad de emanciparse. Todas las mujeres que realmente tienden a la emancipación, todas las que han alcanzado fama con justo derecho y se han hecho conocer por algunas de sus condiciones espirituales, presentan siempre numerosos rasgos masculinos, y una observación sagaz permite reconocer en ellas caracteres anatómicos propios del varón, un aspecto somático semejante al del hombre.* Las mujeres del pasado y del presente cuyos nombres están en los labios de las defensoras del movimiento emancipador para demostrar la capacidad del sexo femenino, pertenecen exclusivamente a las formas intersexuales más *avanzadas*, vecinas a esos grados medios que apenas pueden ser catalogados como femeninos. Ya la primera, siguiendo el orden histórico, *Safo*, era *invertida* sexual y de su nombre procede el término de amor sáfico o lesbiano con que se designan las relaciones sexuales entre mujeres. Vemos, pues, la utilidad que pueden tener los conceptos expuestos en los capítulos tercero y cuarto para solucionar el problema de la mujer. Los datos caracterológicos que nos proporcionan las denominadas «mujeres importantes», o sea, las emancipadas *de facto*, son tan exiguos, y su interpretación tan expuesta a contradicciones, que pocas son las esperanzas que podemos abrigar de obtener una solución satisfactoria. Carecíamos de una base que nos permitiera establecer, fuera de toda duda, la posición de un individuo entre los dos extremos hombre y mujer. Esa base fue establecida en la ley de la atracción sexual. Su aplicación al problema de la homosexualidad muestra que la mujer que se siente atraída por las mujeres es un semihombre. Y esta deducción puede decirse que es suficiente para sentar en cada caso histórico la tesis de que la emancipación de una mujer es identificable con el grado de su masculinidad. Safo es tan sólo el caso que encabeza la serie de las mujeres célebres que fueron homosexuales o al menos bisexuales. Muchas han sido las tentativas realizadas para borrar las sospechas de que las relaciones que *Safo* mantuvo con otras mujeres sobrepasaron los límites de una simple amistad, como si tal sospecha, aunque fuera justificada, pudiera rebajar moralmente a una mujer. En la segunda parte de este libro se hará resaltar que no es así, y que el amor homosexual honra más a una mujer que las relaciones heterosexuales. Baste aquí observar que la tendencia hacia el amor lesbiano *depende de la masculinidad de la mujer, condición ésta que la enaltece. Catalina II de Rusia,*

la reina *Cristina de Suecia, la famosa ciega y sordomuda Laura Bridgmann* (a juzgar por algún dato que de ella se tiene), y con toda seguridad *George Sand* fueron en parte bisexuales, y en parte exclusivamente homosexuales, y otro tanto puedo decir de todas las mujeres y muchachas de cierto talento que yo mismo he tenido ocasión de conocer.

Por lo que se refiere a aquel gran número de mujeres de quienes no existe prueba alguna de que hayan tenido tendencias lesbianas, poseemos casi siempre ciertos indicios demostrativos de que cuando yo hablo de la masculinidad de todas las mujeres que se han destacado justamente por su talento no se trata de una afirmación arbitraria, ni de estrechez de miras, ni de un egoísmo maníaco por ensalzar el sexo masculino. De igual modo que las mujeres bisexuales tienen relaciones sexuales con mujeres masculinas o con hombres afeminados, así también las mujeres heterosexuales muestran siempre su contenido de masculinidad por el hecho de que su complemento sexual no es nunca un hombre genuino. Las «relaciones» más famosas de *George Sand*, entre las muchas que tuvo, fueron las mantenidas con *Musset*, el lírico más femenino que la historia recuerda, y con *Chopin*, de quien podría decirse que es el único musico afeminado.[1] *Vittoria Colonna* es menos célebre por sus creaciones poéticas que por la estima que le dispensó *Michelangelo*, quien sólo tuvo relaciones eróticas con hombres. La escritora *Daniel Stern* fue la amante de *Franz Liszt*, cuya vida y obra tienen en sí un poco de femenino, y su amistad con *Wagner*, quien tampoco era completamente masculino y quizás algo pederasta, tenía tanto carácter homosexual como la cálida admiración que el rey *Luis II de Baviera* sentía por aquel último. *Madame de Stäel*, cuya obra sobre Alemania quizá sea el libro más importante que haya salido de manos femeninas, es posible que haya tenido relaciones sexuales con el preceptor de sus hijos, *August Wilhelm Schlegel*, que era homosexual. El rostro del marido de *Clara Schumann*, al menos en cierta época de su vida, parecía el de una mujer, y su música tenía con frecuencia, aunque no siempre en igual grado, cierta feminidad.

Aun en aquellos casos de mujeres célebres cuyos amantes pasaron inadvertidos o se carece de datos acerca de ellos, podemos muchas veces encontrar interesantes referencias sobre su aspecto exterior que nos sirven de compensación. Tales referencias nos demuestran que la masculinidad de esas mujeres se manifestaba también en su rostro y en su cuerpo, confirmando así, en unión de los retratos que todavía se han conservado, la exactitud de nuestra opinión. Se habla de la amplia y potente frente

1. *Mérimée* decía de George *Sand* que era «*maigre comme un clou*». En el primer encuentro que tuvieron, «ella» se comportó como el varón, «él» como la mujer; *él* enrojeció cuando *ella* le miró fijamente y comenzó a hacerle cumplidos con voz *profunda*.

de *George Elliot*: sus movimientos y sus gestos eran resueltos y faltaba en ellos la gracia y suavidad femeninas; otro tanto puede decirse del rostro *duro* y espiritual de *Lavinia Fontana*. Los rasgos de *Rachel Ruysch* «tenían una resolución casi varonil». La biografía de la poetisa más original, *Annette von Droste-Hülshoff*, nos habla de su «figura esbelta y graciosa de sílfide», pero, sin embargo, el rostro de esta artista tiene una severa expresión masculina que nos recuerda vagamente a *Dante*. La escritora y matemática *Sonja Kowalewska* tenía, lo mismo que *Safo*, una cabellera anormalmente escasa, mucho más escasa que la que poseen las poetisas y las estudiantes de hoy, que siempre aluden a aquélla cuando se plantea la cuestión de la agudeza espiritual de la mujer. Y quien encontrase un solo rasgo femenino en el rostro de la pintora más famosa, *Rosa Bonheur*, no hay duda de que habría sido inducido al error por la sonoridad del nombre. El aspecto de la famosa *Helene Petrowna Blavatsky* era también muy masculino. No he querido citar a ninguna de las mujeres famosas y emancipadas que todavía viven, aunque algunas de ellas me han estimulado a exponer mis ideas, habiéndome, además, confirmado en mi opinión de que las verdaderas mujeres no han tenido intervención alguna en la «emancipación de la mujer». Las investigaciones históricas han demostrado el bien conocido dicho popular: «Cuanto más largos son los cabellos menor es la inteligencia.» Esta frase concuerda perfectamente con lo expuesto en el segundo capítulo.

Por lo que se refiere a las mujeres emancipadas puede decirse que *sólo el hombre que en ellas se alberga es el que pretende emanciparse.*

El motivo que mueve a algunas escritoras a adoptar nombres masculinos es más profundo de lo que suele creerse. Se sienten así más cerca de los hombres, y en ciertos casos, como el de George *Sand*, esa tendencia se halla de acuerdo con su predilección por los vestidos y ocupaciones masculinos. El motivo que las impulsa a usar seudónimos masculinos debe buscarse en el hecho de que corresponden a su propia naturaleza, y nunca a que con ello intentan obtener mayor consideración y reconocimiento por parte del público. Las obras debidas a la mujer, por excitar el interés sexual, han merecido mayor atención que las de los hombres, han sido tratadas con mayor benevolencia, y, en igualdad de condiciones, infinitamente más alabadas que cuando corresponden al sexo masculino. Tal ocurre especialmente en nuestros días, siendo muy frecuente que se dispense entusiasta acogida a ciertas obras que pasarían inadvertidas de haber salido de las manos de un hombre. Ya es el momento de proponer una selección. Tómense como término de comparación aquellas obras debidas al hombre que continúan teniendo un valor seguro en la historia de la literatura, de la filosofía, de la ciencia y del arte, y utilícense como índice. Entonces se verá reducir de golpe

el número de mujeres que han sido consideradas famosas. En efecto, sería necesario ser muy benévolo para continuar atribuyendo alguna *importancia* a mujeres como *Angelika Kauffmann, Mme. Lebrun, Fernán Caballero, Hroswitha von Gandersheim, Mary Somerville, George Egerton, Elisabeth Barret Browning, Sophie Germain, Anna María Schurmann* o *Sybilla Merian.* No quiero hablar de nombres (como el de *Annette von Droste-Hülshoff*) antes muy alabados en los anales del feminismo, ni tampoco quiero criticar la fama más o menos justificada de que gozan algunas de las artistas de nuestros días. Basta establecer el concepto general de que ni una sola de las mujeres (incluso las más varoniles) que ocupan un puesto en la historia del pensamiento, pueden ser parangonadas ni siquiera con los genios masculinos de quinto o sexto orden; valga de ejemplo *Rückert* entre los poetas, *van Dyck* entre los pintores, *Schleiermacher* entre los filósofos.

Si excluimos previamente las visionarias histéricas, como las *sibilas*, las *sacerdotisas de Delfos*, la *Bourignon* y la *Klettenberg*, Jeanne *de la Mothe-Guyon*, Johanna *Southcoth*, Beata *Sturmin* o *Santa Teresa*,[2] tan sólo nos quedan casos como el de María *Bashkirtseff*. Esta pintora, de lo que puede apreciarse en su retrato, tenía, sin duda, figura femenina, a excepción de su frente que me hizo la impresión de ser varonil. Pero quien en la *Salle des Etrangers* del Luxemburgo de París pueda contemplar sus cuadros, al lado de los de su amante Bastien-Lepage, podrá darse cuenta de que hizo suyo el estilo de este último, del mismo modo que en las *Afinidades electivas* de Goethe, Otilia adquirió la caligrafía de Eduardo.

Quedan todavía por analizar otros casos en los que el talento propio de todos los miembros de una familia resalta especialmente en uno del sexo *femenino*, sin que, sin embargo, pueda considerárselo genial. Es decir, el talento se hereda, pero no el genio. *Margaretha van Eyck* y *Sabine von Steinbach* tan sólo son el paradigma de una larga serie de artistas, de las cuales Ernst *Guhl*, un autor extraordinariamente benévolo para las mujeres que cultivan el arte, nos dice expresamente que «fueron guiadas por el padre, la madre o el hermano; es decir, encontraron en su propia familia el estímulo para dedicarse al arte. Se recuerdan doscientos o trescientos de estos casos, pero seguramente en otros muchos centenares habrán intervenido influencias semejantes sin que la historia haya llegado a mencionarlos». Para comprender la importancia de estas cifras hay que considerar que *Guhl* hablaba recientemente «del millar de nombres de artistas femeninos que nos son conocidos».

2. El histerismo es una de las causas principales de la tendencia a fines más altos de numerosas mujeres célebres. Sin embargo, el concepto vulgar de atribuirlo simplemente a causas patológicas es demasiado estrecho, y de ello volveremos a ocuparnos en la segunda parte de este libro (cap. XII).

Con esto damos por terminada la revista histórica de las mujeres emancipadas. Esa historia confirma la afirmación de que la verdadera necesidad de emancipación y la verdadera capacidad para emanciparse presuponen la existencia de masculinidad en la mujer. Las numerosas mujeres que seguramente no han vivido estrictamente para el arte o para la ciencia, y para quienes estas ocupaciones no significan otra cosa que una común labor manual o quizás un *pasatiempo* en el ininterrumpido idilio de su vida, así como aquellas otras cuya actividad filosófica o artística tan sólo representa una aguzada *coquetería* frente a personas de sexo masculino más o menos determinadas, forman dos grandes grupos que deben y tienen que ser colocados al margen de una detenida consideración. En todos los casos restantes, cuando son examinados minuciosamente, puede apreciarse que se trata de formas intersexuales.

Pero si la necesidad de liberación y de equiparación con los hombres sólo se manifiesta en las mujeres varoniles, estará *justificado* inducir que la mujer como tal *no siente la menor necesidad de emanciparse*, aunque tal inducción haya sido obtenida partiendo de consideraciones históricas aisladas y no del examen de las cualidades psíquicas de la mujer.

Colocándonos, pues, en el punto de vista higiénico (no ético) que más se ajusta en la práctica a la predisposición natural, podemos formular el siguiente juicio acerca de la «emancipación de la mujer». El *contrasentido* de los esfuerzos emancipadores se halla en el movimiento, en la agitación. Seducidas por este movimiento —haciendo caso omiso de los motivos de vanidad o del deseo de atraer admiradores— y dada la gran capacidad para la imitación que tienen las mujeres, éstas comienzan a estudiar y a escribir, incluso cuando originariamente no tenían la menor disposición para ello. En efecto, las mujeres que piden la emancipación por cierta necesidad interna, *inducen* en las restantes la tendencia a adquirir una cultura; así surge la *moda* del estudio entre las mujeres y se fomenta una agitación risible que las lleva a creer en una aptitud que de ordinario no es otra cosa que un medio de defensa de la mujer contra el marido o de las hijas contra el poder materno. La conducta práctica, y sin que esta regla pueda ser elevada a la categoría de ley, dado su carácter inestable, podría ser la siguiente: *Libertad completa, ningún obstáculo en el camino de aquellas mujeres cuyas verdaderas necesidades psíquicas, en conformidad con su constitución somática, las impulsara hacia las ocupaciones masculinas*, es decir, de las mujeres con rasgos *masculinos. Pero nada de formación de partidos, nada de falsas revoluciones, nada de movimientos feministas integrales*, que dan lugar a ensayos antinaturales, artificiosos, en el fondo mendaces.

Hay que terminar también con la insulsa frase «¡igualdad completa!». Incluso la mujer más masculina apenas tiene el 50 % de

hombre, y a *esta proporción* debe, sin embargo, toda su importancia, o por mejor decir, toda la importancia que *podría* tener. En modo alguno puede permitirse deducir consecuencias generales acerca de los hombres basándose en casos particulares (y ni siquiera típicos), como pretenden hacer no pocas mujeres intelectuales, tanto menos cuanto que esas deducciones las llevan a afirmar no sólo la paridad sino incluso la superioridad del sexo femenino. Es necesario, como *Darwin* propone, comparar las celebridades de uno y otro sexo. Pero «si se compusiera una relación de los hombres y mujeres más importantes en los campos de la poesía, pintura, escultura, música, historia, ciencias naturales y filosofía, y de esa relación se eligiera media docena de nombres, la lista femenina no resistiría la comparación». Si, por otra parte, pudiera verse que los individuos de la lista femenina, al ser examinados detenidamente, presentan los signos de la *masculinidad del genio*, es de esperar que las defensoras de los derechos de la mujer tendrían en el futuro menos deseos de someterse a esa prueba.

La acostumbrada objeción que suele aducirse es que la historia nada demuestra, ya que el movimiento debe abrirse ahora camino para alcanzar el desarrollo espiritual completo de la mujer. Esta objeción olvida que la emancipación de la mujer, el problema de la mujer, los movimientos feministas, han tenido lugar en todos los tiempos, aunque con diversa intensidad. Se exageran demasiado los obstáculos que ha puesto el hombre a los esfuerzos realizados para lograr el perfeccionamiento espiritual de la mujer,[3] y no se tiene suficientemente en cuenta que hasta hoy no es la mujer genuina la que aspira a la emancipación, sino que este movimiento se debe a las mujeres masculinas que interpretan mal su propia naturaleza, y no reconocen los motivos de su acción cuando creen hablar en nombre de la mujer.

Como cualquier otro movimiento de la historia, el feminista estaba también convencido de que era la primera vez que se planteaba, que era nuevo, que jamás había existido; y sus defensoras mantenían que la mujer había languidecido hasta entonces en las tinieblas, sujeta por cadenas, mientras que ahora comenzaba a comprender y a exigir sus derechos naturales. Pero, como para todos los movimientos de la historia, también es posible descubrir para éste amplios antecedentes. El problema feminista fue también planteado en la antigüedad y en el medievo, no sólo desde el punto de vista *social*, sino también en favor de la emancipación *espiritual*, a la cual contribuyeron tanto las mujeres intelectuales con sus trabajos, como los entusiastas panegiristas de ambos sexos con sus disquisiciones teóricas. Es, pues, absolutamente falsa la creencia, que tanto entusiasmo y frescura dio a la lucha de las

3. Existen, por lo demás, grandes artistas *completamente incultos (Burns, Wolfram von Eschenbach)*, sin que pueda encontrarse un fenómeno semejante entre los artistas de sexo femenino.

feministas, de que hasta los últimos años las mujeres no han tenido ocasión de desarrollar sin obstáculos su capacidad psíquica. Jakob *Burckhardt* nos cuenta del Renacimiento: «El mayor honor que se pudiera tributar por entonces a las grandes damas italianas era decir que tenían un espíritu y un valor masculinos. Basta recordar la conducta completamente masculina de la mayor parte de las mujeres en los poemas heroicos, especialmente en los de *Boyardo* y *Ariosto*, para convencerse de que se trata de un ideal determinado. El título de "virago", que en nuestro siglo es un cumplimiento bastante dudoso, era en aquella época un gran honor.» En el siglo XVI ascienden a la escena las mujeres y se presentan las primeras actrices. «En aquel tiempo se creyó que la mujer sería capaz de llegar, al par que los hombres, a los más altos grados de cultura.» Era la época en que las loas al sexo femenino se sucedían en serie ininterrumpida. Thomas *Morus* exigía su equiparación absoluta con el sexo masculino, y *Agrippa von Nettesheim* incluso consideraba a la mujer superior al hombre. Sin embargo, aquellos grandes triunfos feministas se perdieron, cayeron en el olvido, hasta que al llegar el siglo XIX tuvieron un resurgimiento.

¿No es sorprendente que los esfuerzos por la emancipación de la mujer vayan reapareciendo en la historia del mundo separados por intervalos regulares?

En los siglos X, XV y XVI, y ahora nuevamente en los siglos XIX y XX, los movimientos feministas fueron más vigorosos, el número de mujeres emancipadas mayor, que en los lapsos que separaron esas épocas. Sería precipitado fundar una hipótesis sobre este hecho, pero no obstante, se debe considerar la posibilidad de que el fenómeno sea atribuible a que periódicamente nazcan mayor número de seres híbridos, es decir, mayor número de formas intersexuales. Entre los animales se ha observado frecuentemente la periodicidad de fenómenos semejantes.

En nuestra opinión, ciertas épocas se distinguirían por un mínimo de gonocorismo, y el hecho de que en tales épocas nazcan más mujeres masculinas que de ordinario, exigiría, como fenómeno contrapuesto, la aparición, durante esos mismos períodos, de mayor número de hombres afeminados. En efecto, veremos que así ocurre. «El gusto particular», que considera como ideal de belleza a la mujer de elevada estatura, flaca, de pecho plano y caderas estrechas, quizá podría atribuirse a esta causa. El enorme aumento de los petimetres y de los homosexuales en los últimos años es posible que tenga fundamento en un afeminamiento de la era actual. Y no carece de razón profunda el hecho de que tanto el gusto estético como el sexual de nuestra época busquen acercarse al de los prerrafaelistas.

Cuando se demuestre que en la vida orgánica existen períodos comparables con las oscilaciones que se presentan en la vida individual, pero extendidos en el curso de varias generaciones, se

abrirán ante nosotros nuevas y mejores perspectivas para comprender algunos puntos oscuros de la historia de la humanidad, que las que nos ofrecieron las pretenciosas «concepciones históricas» que en los últimos años se han ido acumulando, especialmente las económico-materialistas. No hay duda de que un estudio *biológico* de la *historia* de la humanidad nos aclarará muchos problemas en el futuro. En este lugar tan sólo intentaremos mostrar su utilidad para el caso que nos ocupa.

Si es cierto que en unas épocas nacen más y en otras menos individuos hermafroditas comprenderíase fácilmente que los movimientos feministas *vayan apagándose espontáneamente*, y que luego vuelvan a reaparecer en un ritmo sin fin. En efecto, las mujeres que aspiran a emanciparse nacen unas veces en mayor y otras en menor número.

No se trata aquí naturalmente de las condiciones económicas que impulsan incluso a la mujer muy femenina de un proletario con muchos hijos a trabajar en fábricas y talleres. La relación entre el desarrollo de las artes e industrias y el problema de la mujer es mucho más laxo de lo que se ha pensado, especialmente por los teóricos de la socialdemocracia, y menos todavía existe un estrecho nexo causal entre los esfuerzos dirigidos al fomento de la labor intelectual y los que tienen como fin el desarrollo de la capacidad económica. En Francia, por ejemplo, jamás ha podido echar raíces un movimiento feminista, aunque haya sido predicado por tres de las mujeres más célebres, y, sin embargo, en ningún país de Europa es tan elevado el número de miembros del sexo femeninos que han podido procurarse una independencia en sus asuntos. La lucha para cubrir las necesidades materiales nada tiene que ver con el esfuerzo para lograr un desarrollo espiritual, y debe separarse resueltamente de él.

El pronóstico de este último movimiento, del espiritual, no es en modo alguno favorable, siendo todavía más desalentador que las perspectivas que podrían presentarse en el caso de admitir, como hacen algunos autores, un desarrollo *progresivo* de la humanidad hacia una diferenciación sexual más completa, o sea hacia un más marcado dimorfismo sexual.

Esta opinión me parece insostenible, pues en el reino animal es absolutamente imposible observar mayor división de los sexos a medida que ascienden en la escala zoológica. Ciertos gefíreos y rotíferos, muchas aves, y entre los monos incluso el mandril, presentan un gonocorismo mucho más desarrollado que el del hombre, considerado desde el punto de vista morfológico. Pero mientras esta suposición anuncia una época en la que al menos desaparecerá para siempre la necesidad de la emancipación, y tan sólo existirán seres masculinos y femeninos completos, la idea de un retorno periódico del movimiento feminista condena todas las tentativas a una impotencia dolorosa, comparable al trabajo de las Danaides, del cual, a medida que pasa el tiempo, nada queda.

Tal es el triste destino que espera a la emancipación de las mujeres si éstas siguen buscando su meta únicamente en lo *social*, en el porvenir histórico de la especie, y consideran torpemente como enemigos a los hombres y a las instituciones jurídicas creadas por ellos. En este caso sería necesario formar un cuerpo de Amazonas, y no se conseguiría nada permanente en cuanto transcurrido cierto tiempo, se llegase a disolverlo. El movimiento feminista en el Renacimiento y su desaparición sin dejar huellas es un ejemplo muy instructivo para las defensoras de los derechos de la mujer. La verdadera liberación del espíritu no puede procurarla un ejército por muy grande y aguerrido que sea; cada individuo debe luchar si quiere conseguirla para sí. ¿Contra quién? Contra todo lo que en la propia alma sirve de rémora. *El mayor, el único enemigo de la emancipación de la mujer es la mujer.*

Demostrarlo será objeto de la segunda parte de esta obra.

Segunda parte
(O PRINCIPAL)
LOS TIPOS SEXUALES

I. El hombre y la mujer

«Todo lo que un hombre hace es fisiognómico de él.»

CARLYLE

La idea de que el hombre y la mujer sólo deben ser considerados como tipos, y que la realidad, que las conocidas controversias sumen continuamente en confusión, únicamente puede ser reflejada por una mezcla de esos dos tipos, deja libre el camino para la investigación de todas las verdaderas contraposiciones sexuales. En la primera parte de este estudio nos hemos ocupado de las únicas formas intersexuales reales, pero, como ahora debemos precisar, se ha hecho de una forma excesivamente esquemática. Ello es debido a la necesidad de intentar que los principios desarrollados alcanzaran valor biológico general. En este lugar, como la *especie humana* debe ser con más exclusividad que hasta ahora el objeto de la investigación, y las coordinaciones psicofisiológicas deben dar paso al análisis introspectivo, se impone una marcada restricción a la exigencia universal del principio de los grados intersexuales.

Entre los animales y las plantas es un hecho fuera de duda la existencia del verdadero hermafroditismo, pero incluso en los animales parece que muchas veces el hibridismo consiste más en una yuxtaposición de glándulas sexuales masculinas y femeninas en un mismo individuo, que en la perfecta compensación de ambos sexos en el mismo sujeto; más en una coexistencia de ambos extremos que en un estado totalmente neutralizado equidistante de ellos. Por lo que se refiere al *género humano*, puede afirmarse desde el punto de vista *psicológico*, que, al menos en determinado momento, debe tratarse *necesariamente de un hombre o de una mujer*. En efecto, todo lo que se supone escuetamente masculino o femenino reconoce como complemento a la hembra o al macho, respectivamente;[1] todavía más —y este hecho tiene una importancia teórica que nunca será suficientemente encarecida—, en las relaciones de los individuos homosexuales uno de ellos toma siempre física y psíquicamente el papel del varón, y, en el caso de que esas relaciones se prolonguen, éste conserva el nombre masculino o asume uno de este carácter, mientras que el otro, el que desempeña el papel femenino, conserva su nombre

1. Ante la presencia de una actriz bisexual con ligero bozo, voz profunda y casi sin cabellos, oí exclamar a un hombre bisexual: «He aquí una mujer espléndida.» «La mujer» para cada individuo es algo diferente y, sin embargo, es siempre la misma. Cada poeta ha cantado a la mujer bajo un aspecto distinto, lo que no obsta para que siempre sea igual.

femenino o lo adopta, y en este caso suele ser su compañero quien lo propone.

Del mismo modo en las relaciones sexuales de dos lesbianas o de dos uranistas, uno de los miembros de la pareja ejerce la función varonil y el otro la femenina, lo cual tiene gran importancia. La relación hombre-mujer se mantiene siempre como *fundamental* e *indiscutible*.

A pesar de todas las formas intersexuales, cada sujeto ejerce, al fin y al cabo, la función correspondiente a un sexo, masculino o femenino. También en esta vieja dualidad empírica (no simplemente anatómica y no siempre en perfecta concordancia con los hallazgos morfológicos) se sitúa una profunda verdad que no puede desconocerse impunemente.

Con esto habremos dado un paso de gran importancia, del cual depende todo lo que vamos a exponer más adelante. Queda así establecida una entidad. El estudio de la importancia de esta entidad será la tarea que desarrollaremos en nuestras investigaciones posteriores. Sin embargo, como la dificultad principal de la caracterología estriba precisamente en esta problemática *entidad*, será bueno que busquemos una orientación antes de lanzarnos osadamente a profundizar en tan escabroso problema, en cuyo umbral toda audacia se detiene.

Son enormes las dificultades con que tropieza todo aquel que investiga en caracterología. Muchas veces el camino que se supone haber encontrado a través de la selva se pierde en malezas impenetrables, donde las ramas se entretejen formando insalvable muralla. Pero todavía es más difícil sistematizar lo que realmente se ha llegado a descubrir, y la interpretación, fácil al principio, encuentra obstáculos cada vez más graves que se oponen precisamente a establecer cualquier tipificación. En el caso de la contraposición sexual, por ejemplo, la única vía utilizable hasta ahora es admitir una especie de polarización de los extremos con innumerables gradaciones entre ellos. Parece que también en la mayor parte de los restantes fenómenos caracterológicos —sobre algunos de los cuales todavía tendremos que hablar— se observa algo semejante a la polarización (como ya pensaba el pitagórico *Alcmeón de Crotona*); y quizá la filosofía naturalista de *Schelling* obtendrá en estos problemas todavía mayores triunfos que los que ya le concede un fisicoquímico de nuestros días.

¿Podremos abrigar la esperanza de agotar el examen del individuo situándolo en un determinado punto de las líneas de unión de ambos extremos, prolongando indefinidamente estas líneas de unión, o admitiendo un infinito sistema de coordenadas multidimensionales? Al pretender establecer una completa descripción del ser humano con la intención de encerrarlo en una fórmula, ¿no caeremos, bien que en un terreno más concreto, en el escepticismo dogmático del análisis del Yo de *Mach-Hume*? ¿No nos conduciría esta especie de atomística de determinantes de *Weismann* a

un mosaico psicognómico cuando apenas hemos comenzado a liberarnos de la «psicología del mosaico»?

En la nueva concepción, como en las viejas, se trata siempre del mismo vidrioso problema fundamental. ¿Hay un ser único y simple en el hombre? ¿Cómo se comporta frente a la indudable multiplicidad del ambiente? ¿Existe una psiquis? ¿Qué función tiene con respecto a los fenómenos psíquicos? Ahora se comprende por qué aún no existe una caracterología: el objeto de esta ciencia, el carácter, tiene una existencia problemática. El problema de toda la metafísica y teoría del conocimiento, el más elevado principio de la psicología, es también problema de la caracterología, el problema «de toda caracterología que pueda considerarse como ciencia». Al menos de toda caracterología que examine con espíritu crítico sus fundamentos, exigencias y objeto, así como las diferencias esenciales del ser humano.

Esta ambiciosa caracterología pretende ser algo más que una «psicología de las diferencias individuales», aunque su nueva posición como una meta de la ciencia psicológica, tal como la concibe L. William *Stern*, merece ser tenida en cuenta; la caracterología aspira a ofrecer algo más que un resumen de las reacciones motoras y sensoriales del individuo, y, en consecuencia, su nivel no debe hallarse por debajo del de las restantes investigaciones experimentales psicológicas modernas, como si se tratara simplemente de una peculiar combinación de física aplicada y de estadística de seminario. Espera de este modo mantenerse en íntimo contacto con la rica realidad del alma, cuyo completo olvido puede ser explicado por el dominio de la psicología «de la palanca y del tornillo», y no teme tener que contentarse con satisfacer las aspiraciones del estudiante de psicología, sediento de interpretaciones acerca de sí mismo, mediante el aprendizaje de palabras monosilábicas o con la determinación de la influencia de las pequeñas dosis de café sobre la facultad de sumar. Lamentable testimonio de la insuficiencia de los trabajos psicológicos modernos es que existan estudiosos caracterizados que, descontentos de la moderna e impotente psicología reducida a una doctrina de las sensaciones y asociaciones, lleguen al convencimiento de que problemas como el del heroísmo, el del sacrificio de la propia vida, el de la locura o el de la delincuencia son mejor comprendidos por los artistas (ahí está la obra de un *Shakespeare* o de un *Dostoiewski*), aunque ellos, por su parte, se reserven establecer una ordenación sistemática.

Ninguna ciencia decae tan rápidamente como la psicología en cuanto no es filosófica. Su emancipación de la filosofía es la verdadera causa de la decadencia de la psicología. La psicología no debe permanecer filosófica en sus premisas, pero sí en sus conclusiones. De este modo se llegaría a la deducción de que *la doctrina de las percepciones de los sentidos no tiene ninguna relación directa con la psicología.* Las psicologías empíricas de hoy día par-

ten de la investigación del tacto y de las sensaciones comunes para terminar con el «desarrollo de un carácter moral». El análisis de las sensaciones pertenece, sin embargo, a la psicología de los sentidos, y todo ensayo para ponerlo en relación con el verdadero contenido de la psicología debe fracasar.

Es una desgracia para la psicología científica que dos físicos, von *Fechner* y von *Helmholtz*, sean los que hayan ejercido una influencia más duradera sobre ella, y debido a esto se ha ignorado *que sólo el mundo exterior, y no el interior, está compuesto de simples sensaciones.* Los dos más sagaces psicólogos empíricos de los últimos decenios, William *James* y Richard *Avenarius*, son los únicos que, al menos, han presentido que los estudios psicológicos no deben iniciarse con la investigación de las sensaciones cutáneas y musculares, mientras que toda la restante psicología moderna es más o menos una mescolanza de sensaciones. He *aquí* la causa, no suficientemente definida por *Dilthey*, de que la psicología moderna, progresando en una dirección opuesta a la que debería conducirla a su fin, *no llegará jamás* a resolver aquellos problemas que se han considerado como eminentemente psicológicos, es decir, el análisis del homicidio, de la amistad, de la soledad, etcétera. En consecuencia, debería tenderse en primer término hacia una *psicología psicológica. Hay que expulsar de la psicología la doctrina de las sensaciones.*

La misión de la caracterología, en el amplio y profundo sentido antes indicado, presupone ante todo el concepto del *carácter* como algo único y constante. Lo mismo que la morfología, a la que hicimos referencia en el capítulo V de la primera parte, supone una forma durable a pesar de todos los cambios fisiológicos, la caracterología presupone la existencia de algo inmutable en la vida psíquica, que será siempre reconocible en cualquier manifestación de la vida, concepto que se opone especialmente a aquella «teoría de la actualidad» de lo psíquico que no admite nada permanente, pues descansa en un substrato atomista de las sensaciones.

El carácter no es, sin embargo, algo que se halle asentado tras los pensamientos y sentimientos del individuo, *sino algo que se manifiesta en todos los pensamientos y en todos los sentimientos.* «Todo lo que un hombre hace es fisiognómico de él.» De igual modo que *cada* célula alberga en sí las propiedades del individuo en su *conjunto*, así también *cada* manifestación psíquica de un sujeto no nos da simplemente algunos «rasgos de su carácter», sino *toda su esencia*, de la cual, según el momento, resalta ésta o aquella particularidad.

De la misma forma que no existen sensaciones aisladas, sino que éstas se presentan ante el individuo como un complejo de sensaciones, como el *mundo* del *Yo*, en el cual resalta a veces un objeto, a veces otro; *de igual manera que jamás se asocian las «representaciones», sino únicamente momentos de la propia vida y*

diversos estados de conciencia pertenecientes al pasado, *así también en todo momento de la vida psíquica se halla todo el individuo, y sólo los diversos puntos de su ser se acentúan en cada unidad de tiempo. Este ser reconocible en todo momento de la vida psíquica es el objeto de la caracterología.* De este modo, la caracterología forma el complemento necesario de la hasta ahora psicología empírica, que en notable oposición a su nombre ha considerado hasta ahora, casi exclusivamente, los cambios en el campo de las sensaciones y la policromía del *mundo*, descuidando por completo la riqueza del *Yo*. Por este camino sería capaz de modelar la psicología general como una doctrina de conjunto, resultante de la complejidad del sujeto y del objeto, dos esferas que únicamente pueden ser separadas por la abstracción.

Tan sólo una consideración caracterológica podría resolver algunos de los problemas debatidos de la psicología —posiblemente los principales—, por ejemplo, la diferencia de opiniones al ocuparse del mismo tema, que es simplemente debida a que idénticos procesos psíquicos, al desarrollarse, reciben en cada caso un matiz diferente; la *nota* del carácter del sujeto que lo trata. Así, la doctrina de las *diferencias* psicológicas facilita, precisamente, la *unión* en la esfera de la psicología *general*.

El *Yo* formal sería el problema final de la psicología dinámica, en tanto que el *Yo* material lo sería de la psicología estática. Sin embargo, se ha llegado a dudar incluso que exista el carácter, o al menos debería ser negado por el positivismo consecuente en el sentido de *Hume*, *Mach* y *Avenarius*. Es, pues, fácil de comprender por qué no ha surgido aún una caracterología como teoría del carácter determinado.

La confusión de la caracterología con la doctrina del alma ha constituido su más grave perjuicio. El hecho de que la caracterología esté ligada *históricamente* con el destino del concepto del *Yo* no es una razón para que permanezcan unidas. El escéptico absoluto sólo se diferencia por una palabra del dogmático absoluto. Tan sólo quien se aferra al fenomenalismo absoluto como a un dogma, afirmando que no necesita someterse al peso de las pruebas, rechazará la caracterología, la cual, por otra parte, no es completamente idéntica a una esencia metafísica.

La caracterología tiene que guardarse de dos grandes enemigos. Uno admite el carácter como tal y niega que la ciencia o el arte puedan adueñarse de él. El otro piensa que las sensaciones representan la única realidad, la realidad y la sensación serían una misma cosa, y tanto la sensación como el *Yo* constituirían la piedra angular del mundo, es decir, no cree en ningún carácter. ¿Qué es, pues, la caracterología, la ciencia del carácter? *De individuo nulla scientia, Individuum est ineffabile*, así dicen quienes sostienen la superioridad del individuo. De otra parte, los que han jurado sobre los evangelios de la ciencia, y no admiten «el arte como instrumento comprensivo de la vida», sostendrán tan-

tas veces como sea preciso que la ciencia nada sabe del carácter.

¿Quién ante este fuego cruzado no habrá temido que la caracterología corra igual suerte que sus ciencias hermanas, quedando limitada a una promesa inalcanzable, como la fisiognómica, o a un arte adivinatorio, como la grafología?

Esta pregunta encontrará su respuesta en ulteriores capítulos, donde se estudiará la mayor o menor importancia que debe darse a la caracterología. Por último, aparecerá visible la relación que liga íntimamente este problema con el de la diferencia psíquica de los *sexos*.

II. Sexualidad masculina y femenina

«*La mujer no traiciona sus secretos.*»
KANT

«*Mulier taceat de muliere.*»
NIETZSCHE

Bajo el nombre de psicología se entiende, de ordinario, la psicología de los psicólogos, y los psicólogos son exclusivamente hombres, pues en la historia de la humanidad no se ha oído hablar todavía de un psicólogo de sexo *femenino*. Debido a ello la psicología de la mujer constituye un capítulo que tiene con la psicología general la misma relación que pueda tener la psicología del niño. Y como la psicología ha sido escrita tomando solamente en consideración al hombre, resulta que la psicología general ha venido a constituir una psicología del hombre, y el problema de una psicología de los sexos sólo se plantea cuando se piensa en una psicología de la mujer. *Kant* decía así: «En la antropología, las propiedades femeninas han sido para los filósofos mayor objeto de estudio que las masculinas.» La psicología de los sexos permanecerá siempre escondida detrás de la psicología de la mujer.

La psicología de la mujer, sin embargo, ha sido exclusivamente escrita por los hombres. Es posible que la pretendida dificultad no responda a la realidad, y se deba a que conviene establecer afirmaciones sobre individuos extraños, que no pueden ser comprobadas por la autoobservación. Suponiendo que la mujer pudiera describirse a sí misma con la precisión requerida, no podríamos afirmar aún si las cosas que a nosotros nos interesan principalmente despertarían en ellas igual interés, y dado por supuesto que supieran y quisieran conocerse a sí mismas, quedaría todavía por saber si se decidirían a hacer públicas sus observaciones. Más tarde veremos que estas tres problemáticas suposiciones deben referirse a una fuente común en la naturaleza de la mujer.

Debemos, pues, emprender estos estudios admitiendo que sin ser mujer se pueda ser capaz de establecer justas apreciaciones sobre ella. Queda, sin embargo, en pie la primera objeción, y, como sólo más tarde podrá ser refutada, la descartaremos por el momento. Quiero solamente hacer una observación: todavía no se ha dado el caso —¿será por ventura una consecuencia de la opresión ejercida por el hombre?— de que una mujer embarazada, por ejemplo, nos relate sus sensaciones y sentimientos, ya en una poesía, ya en unas memorias, ya en un relato ginecológico. Esto no debe atribuirse a un pudor excesivo, pues —como

Schopenhauer ha dicho con razón— nada produce menos vergüenza a la mujer embarazada que las referencias a su estado. Además, quedaría la posibilidad de que al terminar el embarazo, la mujer hiciera una relación de su vida psíquica de aquellos momentos, al no haber ya motivo para esa sensación de vergüenza, pues el múltiple interés que ofrece el problema debería ser causa suficiente para romper el silencio. Pero nada de esto ocurre. Debemos solamente a los hombres el haber desvelado los secretos de los procesos psíquicos de la mujer, incluso las sensaciones características de la época del embarazo. ¿Cómo pudieron llegar a descubrirlas?

Aunque en épocas recientes se han multiplicado los relatos de los viragos acerca de su vida psíquica, se observa que se refieren más a sus sensaciones hombrunas que a las que corresponden a su calidad de mujer. Por lo tanto, sólo nos queda un punto de apoyo y *es que en el hombre mismo está representada la mujer.* El principio de las formas intersexuales aparece aquí, en cierto sentido, como una garantía de la exactitud del juicio que forman los hombres acerca de las mujeres, aunque más tarde surja la necesidad de limitar y completar la importancia de este principio. Aplicarlo en forma ilimitada nos conduciría a suponer que el hombre más afeminado sería el que podría describir mejor a la mujer, y todavía más, que la mujer más genuina sería la que mejor podría comprenderse a sí misma, cosa que como hemos dicho, es bastante dudosa. Por otra parte, ya hemos hecho notar que un hombre puede tener, en determinada proporción, cualidades femeninas, sin que por ello represente una forma intersexual del mismo grado. Aunque parezca extraño, el hombre puede establecer juicios exactos acerca de la naturaleza de la mujer y, en efecto, esta capacidad se encuentra muy desarrollada en individuos extraordinariamente varoniles cuyas características masculinas es imposible desconocer. Más tarde trataremos de eliminar las principales dudas metódicas que puedan surgir en este terreno. Entretanto, consideraremos que la objeción no ha sido planteada, y continuaremos la investigación del problema. *¿Dónde radica la diferencia psicológica esencial entre el hombre y la mujer?* He aquí la primera pregunta que se nos presenta.

Se ha pretendido buscar esta diferencia entre los sexos en la mayor intensidad del impulso sexual en el hombre, pero haciendo abstracción de la exactitud de esa afirmación, y de si con la palabra «impulso sexual» se puede comprender algo real y medible; las consideraciones que se derivan de tal afirmación habría que ponerlas en tela de juicio. Aunque fueran ciertas las teorías antiguas y medievales sobre la influencia del «útero no satisfecho» en la mujer y del «*semen retentum*» en el hombre, y aunque se acepte la expresión moderna de que «todo» es «impulso sexual sublimado», sería imposible establecer una exposición sistemática sobre la base de unas relaciones tan poco definidas. En modo al-

guno se ha intentado comprobar si la mayor o menor intensidad del impulso sexual determina el grado de las otras cualidades.

Por lo demás, la afirmación de que la intensidad del impulso sexual en el hombre sea mayor que en la mujer es *en sí* falsa, como también lo es el juicio opuesto sustentado por algunos. En realidad, la necesidad del acto sexual es diferente incluso en hombres de igual masculinidad, así como en mujeres que poseen el mismo grado de feminidad. Por lo que se refiere a los hombres, he podido descubrir que intervienen otros motivos, que quizá constituyan el tema de una futura publicación.

En marcada oposición con lo que muchas gentes creen, la mayor violencia del impulso a la cópula no constituye una diferencia entre los sexos. Por el contrario, esa diferencia se establece cuando aplicamos, tanto al hombre como a la mujer, los dos momentos analíticos que distinguía Albert *Moll* en el concepto del impulso sexual; es decir, el *impulso a la detumescencia* y el *impulso a la contrección.* El primero se debe a la sensación desagradable originada por la acumulación de gran número de células germinativas maduras; el segundo es la necesidad de contacto corporal con otro individuo que represente un complemento sexual. Mientras el hombre posee tanto el impulso a la detumescencia como a la contrección, la mujer carece completamente del primero, estrictamente hablando. Ello es debido a que en el acto sexual el hombre es el que cede una parte de materia, mientras que la mujer retiene tanto sus secreciones como las del hombre. La constitución anatómica proporciona una confirmación de estas ideas con la prominencia de los genitales masculinos, que dan al cuerpo del hombre el carácter de una vasija. Por tanto, se puede, al menos, encontrar en este hecho morfológico el estímulo a la detumescencia del varón, sin que por ello puedan deducirse inmediatamente consecuencias de filosofía naturalista. La ausencia del impulso a la detumescencia en la mujer se demuestra también al recordar que la mayor parte de los hombres, cuya masculinidad es superior a los dos tercios, practican el onanismo durante su juventud, en un tiempo más o menos largo, vicio en el que sólo caen las mujeres masculinas. En las mujeres genuinas la masturbación no se conoce. Sé que con esta afirmación estoy en contra de la opinión general, pero luego veremos cómo se explican satisfactoriamente los casos que parecen oponerse a esta aserción.

Consideremos ahora el impulso a la contrección de la mujer. Éste desempeña en ella el papel principal, pues es el único. Pero aunque así sea tampoco se puede afirmar que en uno de los sexos sea más violento que en el otro. El concepto de la contrección no radica en el deseo de ser parte activa en el contacto, sino sólo en la necesidad del contacto corporal con el otro individuo, sin que esto sea un índice de cuál ha de ser el sujeto que aspira al contacto y cuál el que conserva la actitud pasiva. La confusión en

este problema, en el que la *intensidad del deseo* se mezcla siempre con el *deseo de actuar*, se debe a que el macho, en todo el mundo animal, se dirige a la hembra, y, de igual modo, en el microcosmos, los espermatozoides de los animales y vegetales *van en busca* del óvulo, siendo así el *elemento agresivo*. El error descansa, pues, en que la conducta seguida para lograr un objeto y el deseo para conseguirlo siguen uno al otro en proporciones constantes y regulares, y nos contentamos con deducir la ausencia de la necesidad cuando no se presentan reacciones motoras evidentes. Así se llega a concluir que el impulso a la contrección es propio del macho, y que precisamente falta en la hembra. Se comprende, sin embargo, que *dentro* del impulso a la contrección debe establecerse una diferencia. Podemos añadir que el macho en la relación sexual tiene la *necesidad de ser el atacante*, mientras la hembra *siente la necesidad de ser conquistada*, siendo evidente que la necesidad de la hembra, por el hecho de ser pasiva, no es menos intensa que la del macho. Esta distinción debe tenerse siempre presente en todas las discusiones en que se debata cuál es el sexo en el que el impulso es más violento.

Lo que en la mujer se ha designado como masturbación corresponde a una cosa que no es el impulso a la detumescencia. La mujer es —y ahora hablaremos por primera vez de una diferencia real—, *sexualmente más excitable que el hombre*; su *irritabilidad* (no sensibilidad) *fisiológica* es, por lo que a la esfera sexual se refiere, mucho más intensa. Esta fácil irritabilidad sexual se manifiesta, bien por el *deseo* de la excitación sexual, o al contrario, por una característica hipersensibilidad que aparece como un temor inquieto y violento a la excitación por el contacto. El deseo de la excitación sexual es un signo real de la fácil excitabilidad, en tanto que ese deseo no es uno de esos deseos que en la naturaleza del ser humano sean inalcanzables, sino, por el contrario, demuestra la gran predisposición de todo el organismo por llegar al estado de excitación sexual, que la mujer pretende sea intenso y perdurable, y no como el hombre, en el cual la contrección encuentra en la detumescencia su fin natural. Lo que se ha denominado onanismo en la mujer no es, como en el hombre, un acto con la tendencia inmanente de poner término a la excitación sexual, sino más bien evidente tentativa de procurarla, aumentarla y prolongarla.

El estado de excitación sexual significa para la mujer la suma exaltación de su total existencia, *que es siempre y enteramente sexual. La mujer se consume en la vida sexual, en la esfera de la cópula y de la multiplicación, es decir, en sus relaciones como mujer y como madre*, y con esas relaciones llena totalmente su existencia. El hombre, en cambio, no es únicamente sexual. Aquí se halla en realidad la diferencia que se ha intentado buscar en la diferente intensidad del impulso sexual. No se confunda, sin embargo, la *violencia* del deseo sexual y la *intensidad* del afecto

sexual con la *amplitud* en que son cumplidos los deseos y necesidades sexuales en el hombre y en la mujer. *Sólo la diferente extensión de la esfera sexual en el hombre y la mujer* constituye una diferencia específica de extraordinaria importancia entre los extremos sexuales.

Mientras la mujer se halla completamente ocupada y absorbida por la sexualidad, el hombre se preocupa también de otras muchas cosas: la lucha y el juego, la sociabilidad y la buena mesa, la discusión y la ciencia, los negocios y la política, la religión y el arte. No pretendo saber si en otra época fue de otro modo; esto no debe preocuparnos. Sería lo mismo que discutir el problema judío. Se dice que los judíos son ahora diferentes de lo que fueron. Puede ser; sin embargo, no estamos seguros de ello. Quien crea en la evolución podrá también creer en estas cosas. Como no existen pruebas, a una tradición histórica se puede siempre oponer otra. Pero, ¿cómo son las mujeres actuales? He aquí lo que nos interesa. Y si tropezamos con fenómenos que no han podido ser originados por el medio ambiente, debemos admitir que siempre han sido como los vemos. En la actualidad, al menos, una cosa es segura: a la mujer, descontando una aparente excepción, poco le preocupan las cuestiones extrasexuales si no se refieren al hombre que ella ama o al hombre del que querría ser amada, pero un interés por estas cosas en sí mismas, falta completamente en la mujer. Podrá ocurrir que una mujer genuina aprenda latín, pero será tan sólo para ayudar o vigilar al hijo que asiste al colegio. El placer por una cosa y el talento para ella, el interés que despierte y la facilidad para su aprendizaje, se hallan siempre en proporción. Quien carezca de músculos no encontrará ningún placer en los ejercicios gimnásticos; quien sólo tenga talento para las matemáticas, a ellas dirigirá su atención. Así el *talento* de la mujer genuina parece ser más raro y menos profundo, cosa que de todos modos poco importa, pues en el caso contrario la sexualidad sería también demasiado intensa para permitir otras ocupaciones serias. De aquí que la mujer carezca también de las condiciones necesarias para formar asociaciones interesantes, que en el hombre pueden, si no definir, al menos modelar una individualidad.

Por otra parte, existen hombres con cualidades femeninas que andan siempre entre mujeres, y para quienes sólo ofrecen interés los problemas amorosos y las relaciones sexuales. No queremos referirnos, sin embargo, ni menos tratar a fondo, el problema del Don Juan.

La mujer no es otra cosa que sexualidad; el hombre es sexual, pero también es algo más, lo que aparece claramente al observar la diferente manera como el hombre y la mujer hacen su entrada en el período de la *madurez* sexual. En el hombre la época de la pubertad constituye siempre una crisis; siente que algo extraño penetra en su ser, algo que se añade involuntariamente a

los sentimientos y pensamientos hasta entonces vividos, es la erección fisiológica sobre la cual la voluntad no tiene poder alguno, y, por ello, la primera erección es siempre enigmática e intranquilizadora, tan enigmática e intranquilizadora que muchos hombres recuerdan sus circunstancias con gran precisión durante toda su vida. La mujer, por el contrario, entra fácilmente en la pubertad; todo su ser se halla, pudiéramos decir, dotado de nuevos poderes, y su importancia aumenta enormemente ante sus ojos. El hombre, cuando niño, no siente la necesidad de la madurez sexual; la mujer desde los primeros años espera todo de ella. En el hombre, los síntomas de su madurez corporal se asocian con sensaciones desagradables, hostiles e intranquilizantes. La mujer sigue durante la pubertad su desarrollo somático con suma tensión, en una espera febril e impaciente. Esto demuestra que la sexualidad del hombre no se encuentra en la misma línea que su desarrollo, mientras en la mujer se produce tan sólo una enorme exaltación del tipo de existencia que ha vivido *hasta entonces*. Pocos son los muchachos de esa edad que no se indignen y encuentren ridícula la idea de enamorarse o casarse (casarse en términos generales, y no con respecto a una determinada joven), mientras que para las jovenzuelas, el amor y el matrimonio parecen constituir el complemento de su vida. En consecuencia, la mujer sólo sabe valorarse a sí misma y a las otras mujeres en la época de la madurez sexual, careciendo de capacidad para comprender tanto la infancia como la ancianidad. Cuando más tarde recuerda su infancia, sólo piensa en su estupidez, y no puede representarse cómo será cuando alcance una edad avanzada sin experimentar una sensación de angustia y de horror. De su infancia tan sólo resaltan en su pensamiento los momentos sexuales, y aun éstos se encuentran oscurecidos ante los incomparablemente más intensos que se han producido posteriormente en su vida, que es siempre una vida sexual. De la noche de bodas, el momento de la desfloración es el más importante, y podría decirse que es el momento cumbre de la vida de toda mujer. En la vida del hombre el primer coito, en relación con la importancia que posee para el otro sexo, apenas desempeña un papel.

La mujer es *sólo* sexual, el hombre *también* sexual: y tanto en el espacio como en el tiempo estas diferencias pueden ampliarse. Los puntos del cuerpo del hombre capaces de ser excitados sexualmente son poco numerosos y estrictamente localizados. En la mujer, la sexualidad está extendida de modo difuso por todo el cuerpo, y todo contacto, cualquiera que sea el punto, la excita sexualmente. Aun cuando en el segundo capítulo de la primera parte hemos afirmado la existencia de la característica sexual en *todo* el cuerpo del varón lo mismo que en el de la mujer, esto no quiere decir que sea posible excitar sexualmente al hombre y a la mujer en cualquier punto de su cuerpo. Como es natural, existen también en la mujer diferencias locales en la excitabilidad, pero

no se encuentra una verdadera distinción, como ocurre en el hombre, entre las partes genitales y las restantes. El relieve morfológico de los genitales masculinos sobre el cuerpo del varón, podría ser considerado casi como simbólico a este respecto.

De igual manera que la sexualidad del hombre resalta *localmente* frente al resto del organismo asexuado, así también se establecen diferencias en su comportamiento en los diferentes *momentos*. La mujer es sexual de *modo permanente*, el hombre *tan sólo* de forma *intermitente*. El impulso sexual existe siempre en la mujer (ya nos ocuparemos de aquellas excepciones que se han aducido contra la sexualidad de la mujer), mientras que el hombre *reposa* durante intervalos más o menos largos. Así se explica también el carácter *eruptivo* del impulso sexual varonil, fenómeno que lo hace más ostensible, y que ha dado lugar a la difusión del error de que tal impulso es más intenso en el sexo masculino que en el femenino. La verdadera diferencia radica en que para el hombre el impulso al coito es, por así decir, una comezón con pausas, mientras que en la mujer se trataría de un cosquilleo continuo.

La sexualidad exclusiva y continua de la mujer tanto en la esfera psíquica como en la somática tiene aún más amplias consecuencias. El hecho de que la sexualidad sea para el hombre tan sólo un apéndice, y no constituya todo el objeto de su vida, le permite separarla *psicológicamente* del resto de sus actividades, y con esto su *concienciación*. Así, el hombre puede enfrentarse con su sexualidad y separarla de las otras exigencias de su vida. En la mujer, la sexualidad no se puede separar de la esfera no sexual ni por una limitación cronológica en su aparición ni por su órgano anatómico. En consecuencia, el hombre *conoce* su sexualidad, la mujer, en cambio, no es consciente de ella, y de buena fe puede ponerla en duda, *porque la mujer no es otra cosa que sexualidad, porque es la sexualidad misma*. La *mujer* por ser sólo sexual no nota su *sexualidad*, pues para hacer cualquier observación es necesaria la *dualidad*, cosa que es posible para el *hombre*, tanto desde el punto de vista *psicológico* como desde el *anatómico*, ya que él no es únicamente sexual. Por esto posee la capacidad de hallarse en relación autónoma con la sexualidad: puede, si así quiere, ponerle límites o dejarla en amplia libertad, es decir negarla o aceptarla, ser un Don Juan o ser un asceta. Groseramente expresado, el hombre tiene un pene, pero la vagina tiene una mujer.

Puede, pues, deducirse, con mucha verosimilitud que el hombre es consciente de su sexualidad y actúa independientemente de ella, mientras que en la mujer esa posibilidad parece estar excluida. La razón se halla en la mayor diferenciación del hombre en el cual lo sexual y lo asexual se encuentran separados. La posibilidad o imposibilidad de comprender un determinado objeto no radica, sin embargo, en el concepto que de ordinario ligamos

a la palabra conciencia, sino, por el contrario, es este concepto el que parece más bien englobar, cuando un ser tiene conciencia, cualquier objeto que pueda formar parte de su contenido. Se plantea, pues, aquí la *cuestión de la naturaleza de la conciencia femenina*, y la discusión de este tema nos conducirá por un camino más largo a los mismos puntos que han sido someramente expuestos.

III. Conciencia masculina y femenina

Antes de ocuparnos detenidamente de la diferencia principal de la vida psíquica de los sexos, así como de los fenómenos externos e internos que constituyen su contenido, es necesario efectuar algunos sondeos psicológicos y precisar algunos conceptos. Como los conceptos y principios de la psicología dominante se han desarrollado sin tener en cuenta tales problemas, sería sorprendente que sus teorías pudieran aplicarse sin dificultad a este campo de observación. Además, hasta ahora no existe una *psicología*, sino tan sólo *psicologías*, y ligarse a una determinada escuela, sometiéndose a sus principios para tratar nuestro tema, sería mucho más arbitrario que ocuparnos de él con plena autonomía, aunque como es natural se conserven en lo posible las adquisiciones hasta ahora logradas.

Los esfuerzos para hallar un punto de vista unitario de toda la vida psíquica, reduciéndola a un único proceso fundamental, se manifiestan evidentemente cuando en la psicología empírica ciertos investigadores han admitido relaciones entre las *sensaciones* y los *sentimientos*. *Herbart* ha derivado los *sentimientos* de las representaciones; *Horwicz*, por el contrario, piensa que sólo de los sentimientos se desarrollan las sensaciones. Los principales psicólogos modernos han hecho notar la inutilidad de estas tentativas monísticas aunque contengan un fondo de verdad.

Para encontrar esta verdad es necesario hacer una distinción que aunque parezca obvia se buscaría inútilmente en la psicología actual. Es preciso separar la primera sensación, el primer pensamiento, el primer sentimiento, de las ulteriores repeticiones del mismo proceso, en las cuales ya es posible establecer una experiencia anterior. Esta distinción parece tener importancia esencial en gran número de problemas, aunque la psicología actual no la tiene en cuenta.

Toda sensación determinada, clara, plástica, así como todo pensamiento bien definido *antes de que por primera vez* sea expresado en forma de palabras, es precedido por un período *extraordinariamente breve de nebulosidad*. De igual modo, toda *asociación* que todavía no se ha hecho familiar viene precedida por un lapso, más o menos breve, en el que tan sólo se tiene un oscuro sentimiento de la dirección de los elementos que se asocian, un presentimiento de asociación, una sensación de que existe alguna relación entre ciertas cosas. Procesos análogos han merecido la aten-

ción de *Leibniz*, y más o menos bien descritos han dado lugar a la mencionada teoría de *Herbart* y *Horwicz*.

Admitiendo como únicas formas fundamentales de los sentimientos el placer y el disgusto o, siguiendo a *Wundt*, el relajamiento y la tensión, el reposo y la excitación, la clasificación de los fenómenos psíquicos en *sensaciones y sentimientos*, que pasan por un período anterior a la claridad, es demasiado restringida, y por ello no es aplicable para su descripción. En consecuencia, para establecer límites bien definidos utilizaré la clasificación más general de los fenómenos psíquicos que puede encontrarse, o sea la de *Avenarius*, quien establece una clasificación en «elementos» y «caracteres». (El carácter, en este sentido no tiene nada de común con el que constituye el *objeto de la caracterología*.)

La terminología completamente nueva (que por otra parte ofrece ventaja desde muchos puntos de vista y que en ciertos casos se hace imprescindible) no es precisamente la que ha dificultado la aceptación de las teorías de *Avenarius*. Estas dificultades radican en su manía poco feliz de derivar la psicología de un sistema de fisiología cerebral *que ha obtenido basándose tan sólo en datos psicológicos de la experiencia interior*, con sólo algunas nociones biológicas muy generales acerca del equilibrio entre alimentación y trabajo. La segunda parte, psicológica, de su *Crítica de la experiencia pura* constituía la base sobre la cual fundó las hipótesis fisiológicas de la primera parte. Pero en la exposición se invierten las relaciones, hasta el punto de que esta primera parte produce al lector la impresión de una descripción de viajes por la Atlántida.

Tales dificultades me obligan a resumir en este lugar la clasificación debida a *Avenarius*, dado que se adapta perfectamente a mi objeto.

El «*elemento*» es para *Avenarius* lo que en la psicología escolar se denomina «sensación», «contenido de la sensación», o simplemente «contenido» (tanto en la «percepción» como en la «reproducción»), lo que *Schopenhauer* llama «representación», los ingleses «impresión» o «idea», y en la vida cotidiana «objeto» o «cosa»; *lo mismo que exista o no una excitación externa de un órgano de los sentidos, concepto que es muy importante y nuevo.* Para *Avenarius*, como para nosotros, es completamente accesorio el punto donde el llamado análisis se detenga, y si se debe considerar como «sensación» *todo* el árbol, las hojas o los pecíolos, o simplemente su color, tamaño, consistencia, olor o temperatura. Siguiendo adelante por este camino, podría también decirse que el color verde de las hojas es ya un complejo resultante de su cualidad, intensidad, claridad, saturación y difusión, y que sólo estas particularidades deberían considerarse como elementos. Algo semejante a lo ocurrido con los átomos que primero tuvieron que dejar paso a los «ámeros» y ahora a los electrones. Si «verde», «azul», «frío», «caliente», «duro», «blando», «dulce», «ácido» son *elementos*, el

carácter, según *Avenarius*, serían la «coloración» el «tono del sentimiento» con que aquellos se presentan, y *no sólo habría que contar entre ellos* lo «agradable», lo «hermoso», lo «beneficioso» y sus opuestos, sino también, como *Avenarius* ha reconocido por vez primera, lo «extraño», lo «cierto», lo «ajeno», lo «estable», lo «ulterior», lo «seguro», lo «conocido», lo «efectivo», lo «dudoso», etc., etc. Lo que yo, por ejemplo, sospecho, creo, sé, es «*elemento*», lo que es *puesto en duda, no creído, ni sabido*, es psicológicamente, no lógicamente, un «*carácter*» en el que el «*elemento*» está asentado.

Sin embargo, existe un período en la vida psíquica en el que incluso esta clasificación de los fenómenos psíquicos resulta *anticipada e impracticable. Particularmente en sus comienzos todo «elemento» aparece como en un fondo nebuloso, como una* «rudis indigestaque moles», *mientras que la caracterización (que es más o menos el equivalente de la acentuación del sentimiento) comprende ya vivamente en ese instante todo el conjunto.* Es un fenómeno comparable al proceso que se produce cuando vamos aproximándonos desde la lejanía a un objeto del medio exterior, a un arbusto, a un montón de leña: la primera impresión que de él se recibe cuando todavía no se sabe de qué se trata, ese momento de marcada confusión e inseguridad, es el que ante todo hay que tener en cuenta para la comprensión de lo que seguirá.

En ese momento, el «elemento» y el «carácter» son absolutamente indiferenciables (siempre son *indivisibles* de acuerdo con las modificaciones introducidas por *Petzoldt* a la teoría de *Avenarius*). En una muchedumbre veo, por ejemplo, un rostro que pronto vuelve a desaparecer entre la masa. No he formado una opinión de cómo es ese rostro, sería incapaz de describirlo, ni siquiera sabría mencionar algunas de sus características; sin embargo, me ha originado una viva inquietud, y me pregunto con una intranquilidad angustiosa ¿dónde he visto este rostro ya otra vez?

Un individuo que vea por un momento una cabeza de mujer que le provoque una profunda impresión sensorial, quizá no pueda decirse a sí mismo qué es lo que realmente ha visto, e incluso es incapaz de recordar el color de sus cabellos. Es condición indispensable que el objeto esté expuesto ante la retina (empleando una expresión fotográfica) un tiempo suficientemente largo, que puede valorarse en fracciones de segundo.

Cuando nos vamos aproximando a un objeto se diferencian, al principio, los vagos contornos, y mientras tanto, los vivos sentimientos originados se van desvaneciendo a medida que al acercarnos aparecen más claramente la particularidades. (Hagamos notar que no se trata en este caso de los sentimientos de expectativa.) Pensemos, por ejemplo, en la impresión provocada por un esfenoides humano desprendido de sus suturas, o en la originada por ciertos cuadros o pinturas contemplados más cerca o más lejos de la distancia adecuada. Recuerdo especialmente la im-

presión que me produjeron un complicado pasaje de una sonata de Beethoven y una conferencia sobre las integrales triples, antes de que yo tuviera un concepto de las notas musicales y del cálculo integral. *Tanto para Avenarius como para Petzoldt ha pasado inadvertido que todo lo que sea resaltar los elementos viene acompañado de cierta segregación de la caracterización* (la acentuación del sentimiento).

A estos resultados obtenidos por la autoobservación pueden añadirse algunos datos comprobados por la psicología experimental. Si en la cámara oscura se hace actuar durante un momento o durante un tiempo brevísimo una excitación coloreada, una vez que los ojos se han adaptado a la oscuridad, el observador tendrá tan sólo una impresión de claridad, sin que pueda precisar el color de la excitación luminosa. Ha percibido «algo» que no puede determinar de modo claro, «una impresión de luz», y la cualidad del color no llega a precisarse todavía cuando se prolongue (claro es que dentro de ciertos límites) la duración de la excitación.

De igual modo, todo descubrimiento científico, todo hallazgo técnico, toda creación artística, va precedida de un período comparable a la oscuridad, una oscuridad como aquella de que *Zaratustra* espera volver a la luz: «¡Arriba, pensamiento profundo, surge de mis tinieblas, soy tu gallo y tu amanecer, gusano somnoliento! Seguiré cantando hasta que despiertes.» El proceso en su conjunto, desde la completa oscuridad hasta la más diáfana claridad, es comparable, en su curso, con el desarrollo de las imágenes que percibimos pasivamente cuando alguien va separando, uno tras otro, los húmedos y numerosos paños que cubren un conjunto plástico o un bajorrelieve. También, cuando evoco alguna cosa, por ejemplo, una melodía anteriormente oída, *se repite* este proceso, aunque, como es natural, en un espacio de tiempo mucho más breve y, por tanto, más difícilmente perceptible. *Cada* nuevo pensamiento va precedido por ese mismo período de *prepensamiento*, como podría llamársele, en el cual se forman y desvanecen formas geométricas fluctuantes, fantasmas visuales, figuras vacilantes, cuadros borrosos, máscaras misteriosas. El principio y el fin de todo este desarrollo, que en su conjunto denominaré por brevedad «*clarificación*», son en cierto sentido comparables a las impresiones que recibe un miope al observar objetos cercanos sin y con lentes de corrección.

Y lo mismo que ocurre en la vida del individuo (que quizá muera antes de que todo el proceso se haya desarrollado), en el proceso de la investigación histórica las *suposiciones* preceden siempre a las nociones precisas. Ese mismo proceso de clarificación se *distribuye en las diversas generaciones*. Piénsese, por ejemplo, en los precursores griegos y modernos de las teorías de *Lamarck* y de *Darwin*. Recuérdese también los muchos predecesores que tuvieron Robert *Mayer* y *Helmholtz*, así como todos los temas que abordaron hombres tan polifacéticos como *Goethe* y

Leonardo de Vinci, precediendo al progreso de la ciencia, etc., etc. En general, se trata de esos estados preliminares cuando se descubre que este o aquel pensamiento no es en modo alguno nuevo, sino que ya fue emitido por alguien. También en todos los estilos artísticos, tanto en la pintura como en la música, se observa análogo proceso de desarrollo, desde un tanteo vacilante, desde un equilibrio inestable, hasta los mayores triunfos. Del mismo modo, los progresos del pensamiento humano, incluso en la ciencia, descansan casi únicamente sobre una descripción y establecimiento cada vez más perfecto de la *misma cosa*; es decir, el proceso de la *clarificación se extiende sobre toda la historia de la humanidad.* Cuanto observamos de nuevo es una futesa que ni siquiera se puede tomar en consideración.

Los múltiples grados de claridad y de diferenciación por que atraviesa el contenido de una representación hasta llegar a constituir un pensamiento completamente definido sin contornos nebulosos, son observables cada vez que se aborda un nuevo y difícil tema, por ejemplo, la teoría de las funciones elípticas. Basta un pequeño esfuerzo de atención para darse cuenta de los innumerables grados por que se pasa (especialmente en las matemáticas y en la mecánica) hasta que todo el problema se presenta claro y ordenado y en una inalterada y completa armonía entre las partes y el todo. Estos grados corresponden a las diferentes etapas en el camino de la clarificación.

El proceso de clarificación puede recorrer un camino *inverso*, desde la mayor claridad a la más profunda confusión. Esta *inversión* del curso de la clarificación no es otra cosa que el proceso del *olvido*, que de ordinario se extiende en un largo período de tiempo, y que tan sólo suele ser observado casualmente en uno u otro punto de su camino. Incluso las calles mejor pavimentadas se deterioran si no se realiza algún trabajo de restauración para conservarlas. Así también, el juvenil «prepensamiento» da paso al «pensamiento» que brilla intensamente, y éste se va debilitando al transcurrir el tiempo dando lugar al borroso «postpensamiento». Del mismo modo como en la solitaria senda del bosque se van desarrollando a derecha e izquierda hierbas y cardos hasta borrarla, así también se va borrando día a día la clara manifestación del pensamiento en que ya no se piensa. De esta forma puede comprenderse también una regla encontrada y demostrada sobre sí mismo por un amigo mío:[1] quien quiera aprender alguna cosa, trátese de un fragmento musical o de un capítulo de la historia de la filosofía, no podrá de ordinario dedicarse ininterrumpidamente a este trabajo, debiendo repetir en diferentes ocasiones cada una de las partes de la tarea que se ha impuesto. Plantéase entonces el deseo de saber cuál es la magnitud más conveniente de las pausas que deban separar los períodos de estudio. Se

1. El doctor Herman *Swoboda*, de Viena.

ha admitido, y así debe ser en general, que el estudio debe reanudarse *antes que el tema vuelva a interesarnos nuevamente*, es decir cuando aun *pensamos que lo semidominamos.* Porque en el momento en que se ha olvidado tanto que vuelve a interesarnos, despertando nuestra curiosidad, los resultados de la primera lectura se han desvanecido, y la segunda no podrá robustecer la primera; por lo cual es necesario volver a realizar gran parte del trabajo de clarificación.

Conforme a una idea muy popular respaldada por la teoría de Sigmund *Exner*, referente a la formación de vías *(Bahnung)*, podemos suponer, como proceso fisiológico paralelo al de clarificación, que las fibras nerviosas y sus fibrillas correspondientes se hacen accesibles a la conducción de la excitación tan sólo por el estímulo largo tiempo persistente o muchas veces repetido. Como es natural, en el caso del olvido, el proceso de esta formación de vías seguiría un camino inverso, y los elementos estructurales morfológicos fraguados en las neuronas se atrofiarían a consecuencia de la falta de ejercicio. La teoría de *Avenarius* respecto a los fenómenos antes mencionados —*Avenarius* para explicar tales fenómenos ha admitido diferencias en la «articulación» de los procesos cerebrales (las oscilaciones «independientes del sistema C»)— traslada las cualidades propias de la «serie dependiente» (es decir, la psíquica) a la «independiente» (la física), pretendiendo obtener un provecho en el problema de la ordenación psicofísica. Por el contrario, la expresión «articulado» me parece muy adecuada para la descripción de los grados de la distinción con que aparecen los diferentes datos psíquicos, y me reservo su empleo posterior para este objeto.

En este lugar debemos seguir el proceso de clarificación en todo su curso para comprender la extensión y el contenido del nuevo concepto. Sin embargo, para lo que ahora vamos a exponer sólo nos interesa el período inicial, el punto de partida de la clarificación. La distinción de *Avenarius* de «elemento» y «carácter» *tampoco es aplicable* en todos los momentos por que atraviesan los contenidos en el proceso de clarificación. Será, pues, necesario que aquellos que aceptan esta clasificación para todos los datos que proporciona la psiquis en su *desarrollo, introduzcan un nombre adecuado para significar el contenido en aquel período en que todavía no se diferencia dicha dualidad.* Sin querer excederme de los límites de este trabajo, propongo la palabra «*hénide*» (de ἕν, porque todavía no se puede distinguir la sensación y el sentimiento como dos momentos analíticos aislables mediante la abstracción) para designar los datos psíquicos en el estado más primitivo de su iniciación.

La hénide absoluta, sin embargo, sólo puede ser considerada como un concepto límite. No se puede establecer con seguridad la frecuencia con que en la edad adulta del hombre se presentan acontecimientos psíquicos que tengan un grado de indiferencia-

ción tal que justifiquen dicho nombre, pero no por ello se compromete la estabilidad de la teoría considerada en sí misma. Se puede llamar *hénide* a aquel fenómeno que se observa con diferente frecuencia en los diversos individuos cuando en la conversación se experimenta un sentimiento bien determinado y se quiere también *expresar* algo bien determinado, pero por una inesperada observación de uno de los interlocutores todo desaparece y no se puede volver a atraparlo.

Más tarde, y debido a una asociación, se reproduce repentinamente *algo* que *pronto se reconoce que es lo mismo* que un momento antes era imposible captar. Eso demuestra que se trata del *mismo contenido*, pero *en otra forma, en otro período de desarrollo*. La clarificación se produce no sólo en el curso de toda la vida de un individuo, sino que debe tener lugar para cada nuevo contenido.

Creo que alguien querrá saber de modo más preciso lo que yo entiendo por hénide. ¿En qué consiste una hénide? Esta pregunta significa un malentendido. Lo que caracteriza el concepto de hénide es el tenerla que describir como una entidad nebulosa: *aunque más tarde se producirá la identificación con el contenido completamente articulado, es cierto que la hénide no es completamente este contenido articulado*, diferenciándose de él por un menor grado de conciencia, por la ausencia de contornos, por la fusión de lo accesorio con lo principal, por la falta de un «punto de mira» en el «campo visual».

Algunas hénides no pueden ser observadas ni descritas, y *sólo podemos tener conocimiento de su existencia.*

En principio, puede decirse que se puede pensar y vivir tanto en un sistema de hénides como en un sistema de elementos y caracteres; cada hénide es independiente y se diferencia perfectamente de las restantes. Por motivos que serán expuestos más tarde, debe admitirse que las experiencias de la primera infancia (que corresponde siempre a los primeros catorce meses de la vida del individuo) son hénides, aunque quizá no sean de una importancia absoluta. De todos modos, los acontecimientos psíquicos de dicha edad no se alejan mucho del período de hénide, mientras que en el adulto, por el contrario, muchos contenidos se desarrollan muy por encima de tal nivel. En los seres más inferiores y quizá también en muchas plantas y animales, la vida de las sensaciones está constituida por hénides. Desde la hénide, el *ser humano* puede desarrollar sensaciones y pensamientos plásticos completamente diferenciados, aun cuando nunca representen el ideal completo alcanzable. En la hénide absoluta todavía no es posible el lenguaje, pues la hilación del discurso sigue a la del pensamiento, e incluso el hombre que haya alcanzado el mayor grado de inteligencia encontrará todavía partes oscuras, y por tanto inexpresables.

En resumen, la teoría de las hénides intenta allanar la lucha

IV. Talento y genialidad

Mucho y en muchas partes se ha escrito acerca de la disposición genial, por lo que, para evitar malentendidos, será bueno establecer algunas afirmaciones antes de entrar en la esencia del problema.

Se trata, en primer término, de establecer límites entre el genio y el talento. La opinión popular une casi siempre el uno y el otro, como si el primero fuera un grado más alto o el grado máximo del último, como si se pudiera llegar a ser genio potenciando o acumulando diferentes talentos en un individuo, o hubiera forma de establecer grados intermedios entre los dos conceptos. Esa opinión es completamente errónea. Aun cuando hay también muchos grados y diferentes niveles en la genialidad, tales grados no tienen relación alguna con el denominado «talento». Un talento, por ejemplo, el talento matemático, puede ya poseerse en grado superlativo desde el momento del nacimiento, dando a su poseedor la capacidad de resolver con escasa fatiga los más difíciles problemas de esta ciencia, pero no por ello se puede hablar de genialidad, o lo que es lo mismo, de originalidad, individualidad y condiciones especiales para crear. Por el contrario, existen también hombres geniales que no poseen un especial talento desarrollado en alto grado. Recordemos a *Novalis* o a *Jean Paul*. El genio no es, en modo alguno, un grado superlativo del talento. Estos dos conceptos están separados por un mundo. Son de naturaleza heterogénea, por lo que no pueden medirse ni compararse entre sí. El talento es heredable, pudiendo ser propiedad común de toda una familia (la familia de los *Bach*); el genio no es transmisible, no es general, es siempre individual (*Johan Sebastián*).

Para muchos cerebros mediocres que se dejan fácilmente alucinar, especialmente las *mujeres*, el ingenio y el genio son lo mismo. Pero la mujer, aun cuando no lo parezca, no tiene una verdadera idea del genio: cualquier extravagancia, cualquier rasgo que permita distinguir a un hombre de los restantes, basta para satisfacer su ambición sexual; confunde el autor dramático con el actor, y no establece diferencia alguna entre virtuoso y artista. Así, para ellas cualquier hombre ingenioso, lo mismo que el genial *Nietzsche*, constituye el tipo del genio; y, sin embargo, todo lo que sea juego de prestidigitación, todo el espíritu francés, no tiene el mínimo parentesco con la grandeza del espíritu. Los grandes hombres toman las cosas demasiado en serio para poder ser considerados «ingeniosos». Los hombres que sólo son «ingeniosos»

son superficiales. No llegan a ser poseídos completamente por el objeto que estudian, no sienten por él un verdadero interés y no saben vencer los obstáculos por la perseverancia. Sólo les interesa que sus ideas brillen y centelleen como una gema bien tallada, pero poco les importa que su pensamiento sea luminoso. Esto se debe a que únicamente piensan en lo que otros «dirán» acerca de sus pensamientos, una consideración que no siempre es «respetable». Hay hombres capaces de casarse con una mujer que no les place simplemente porque *a otros* les gusta, y «bodas» semejantes se observan entre algunos individuos y sus pensamientos. Recuerdo un autor, todavía vivo, cuyo estilo es maligno, insolente y ofensivo; cree bramar pero tan sólo bala. Parece que lo que más le interesaba a Friedrich *Nietzsche*, en sus últimos escritos, era, por desgracia, establecer afirmaciones que, en su opinión, podrían asombrar a las gentes. Muchas veces su vanidad se manifiesta precisamente en sus escritos menos circunspectos. Es la vanidad del espejo, cuando parece decir al que se contempla: «mira cómo reflejo *sin escrúpulos* todo lo que ante mí se halla». En la juventud, cuando todavía no se ha cristalizado la personalidad, se trata de crearla provocando a los demás, pero los grandes hombres tan sólo son agresivos cuando se les obliga a ello. No se asemejan al estudiantillo que busca su primer duelo, ni a las muchachuelas que exhiben sus nuevas «toilettes» para que sus «amigas» ardan de envidia.

¡Genio! ¡Genialidad! ¡Cuántas inquietudes y descontentos ha provocado este fenómeno en la mayor parte de los hombres! ¡Cuánto odio y envidia! ¡Cuánta incomprensión! Y, sin embargo, qué gran emulación ha despertado.

Damos de lado a las imitaciones del genio para dirigirnos a él mismo y a sus verdaderas corporizaciones. Pero, dada la infinita cantidad de casos que habría que considerar, hay que proceder arbitrariamente al elegir el punto de partida. Todas las cualidades que se puede atribuir al genio se hallan tan íntimamente entrelazadas que es casi imposible considerarlas aisladamente, y sólo en forma progresiva se asciende a una elevada síntesis; mas siempre hay que temer que prematuramente demos fin al análisis, malogrando los métodos de aislamiento seguidos.

Todas las descripciones hechas hasta ahora acerca de la esencia del genio, son, o bien de naturaleza biológica clínica, que con impudicia ridícula declara suficientes sus mínimos conocimientos para explicar las más profundas cuestiones psicológicas, o descienden desde la altura metafísica para hacer *ingresar* la genialidad en su sistema. Si el camino que en ese lugar seguiremos no nos conduce de una vez a todos los fines deseados, ello se debe atribuir únicamente a su condición de camino.

Pensemos que un gran poeta puede penetrar mejor que un hombre de tipo medio en la psicología de la humanidad. Recordemos el extraordinario número de caracteres que han descrito un

Shakespeare o un *Eurípides*; pensemos en la enorme variedad de personajes que aparecen en las novelas de *Zola*. *Heinrich von Kleist*, inspirándose en Pentesilea, ha creado su contrafigura: Käthchen von Heilbronn. *Michelangelo* ha corporizado con su fantasía a Leda y a la Sibila de Delfos. Pocos hombres han sido menos artistas que Immanuel *Kant* y Joseph *Schelling* y, sin embargo, son ellos los que han descrito cuanto hay de más profundo y de verdadero en el arte.

Para conocer o representar a un hombre es necesario *comprenderlo*, pero para comprender a un hombre es necesario tener semejanza con él, ser como él. Para evocar sus acciones y apreciarlas es necesario saber reproducir en sí mismo las premisas psicológicas que existían en el otro. *Comprender a un hombre es tanto como llevarlo dentro de sí.* Hay que adaptarse al espíritu en que se desea penetrar. Por esto a un pillastre siempre lo comprenderá bien otro pillastre, mientras que un hombre inofensivo no sabrá comprender más que una bonhomía como la suya. Un *posseur* considera casi siempre como *posse* las actitudes de los demás, y sabe descubrir a un segundo *posseur* mucho antes que pueda hacerlo un hombre sencillo. *Comprender a un hombre significa ser igual a él.*

Siguiendo este razonamiento debía llegarse a la conclusión de que el mejor intérprete de cada uno sería uno mismo, lo que seguramente no es cierto. Ningún hombre puede comprenderse a sí mismo; para ello tendría que contemplarse desde fuera, pues el sujeto del conocimiento debería transformarse en objeto; del mismo modo que para conocer el universo sería necesario ocupar un puesto fuera de él, cosa que es imposible, dado el concepto que del mismo tenemos. Quien pudiera comprenderse a sí mismo podría comprender el mundo. Esta proposición no es un simple juego de palabras, sino que encierra una profunda verdad cuya importancia podrá deducirse en el curso de la investigación. Por el momento, baste decir que nadie es capaz de comprender su propio ser en su esencia más profunda. Cuando tal ocurre, la comprensión es alcanzada por quienes rodean al individuo, pero no por el individuo mismo. Aquellos que tengan semejanza con el sujeto observado, aunque en otras relaciones difieran de él, pueden partir de esa semejanza para llegar a conocerlo y comprenderlo. *Comprender a un hombre es algo así como ser él mismo.*

En los ejemplos citados, el genio aparece como el hombre capaz de comprender a muchos más seres que el individuo mediocre. Cuéntase que *Goethe* decía de sí mismo que no existía ningún vicio ni ningún delito para los que no hubiera sentido una predisposición, y que en algún momento de su vida no hubiera comprendido perfectamente. El hombre genial es, pues, más complicado, más complejo, más rico. *Y un hombre debe considerarse tanto más genial cuanto más hombres encierra dentro de él*, y añadiremos que cuanto *más vivos* se hallen dentro de él, los sen-

tirá más *intensamente.* Si la comprensión para sus semejantes sólo ardiera en él como una brasa semiapagada, no sería capaz, como poeta, de inflamar en sus héroes la llama poderosa de una vida, y sus figuras carecerían de relieve y de fuerza. El ideal de un genio del arte es vivir en todos los hombres, es perderse entre todos, *diluirse* en la multitud; mientras que la tarea del filósofo es recoger *en sí mismo* a todos los individuos y *reabsorberlos* en una unidad, que será precisamente *su* misma unidad.

De la naturaleza proteica del genio, lo mismo que de la bisexualidad, puede decirse que no es capaz de manifestarse simultáneamente, pues incluso el genio más poderoso no podría comprender al mismo tiempo, en el mismo día, la esencia de todos los hombres. La más amplia y comprensiva disposición intelectual que un hombre llegue a poseer sólo puede manifestarse poco a poco, en un desenvolvimiento progresivo de todo su ser. Parece que esa comprensión se presenta siguiendo un determinado curso y en *períodos* regulares. Esos períodos no se repiten, sin embargo, de igual modo en el curso de la vida, lo que sólo sería la común repetición del pasado, sino que, por así decir, van apareciendo en esferas cada vez más elevadas. En la vida de un individuo no existen dos momentos que sean completamente iguales, y entre los períodos futuros y pasados no hay más semejanza que la que se observa en una espiral entre los puntos más elevados y sus homólogos inferiores. A ello se debe que los hombres sobresalientes tracen muchas veces el plan de un trabajo durante su juventud, trabajo que, transcurrida larga pausa, es profundamente elaborado y modificado en la edad madura, y sólo en la vejez llega a completarse después de repetidas postergaciones. Trátase de los diferentes períodos en los que se van presentando cambios, y que el individuo dedica a otras actividades. Tales períodos se encuentran en todos los hombres, aunque en grados diversos, con diferente «amplitud». Dado que el genio encierra en sí el mayor número de seres con *máxima* vitalidad, *la amplitud de los períodos será tanto más marcada cuanto más importante sea un hombre desde el punto de vista espiritual.* Los hombres más famosos han oído generalmente en su juventud los reproches de los maestros por caer de «un extremo a otro», como si encontraran en ello una especial satisfacción. En los hombres de este tipo, tales transiciones suelen presentarse con un marcado carácter de crisis. *Goethe* ha hablado alguna vez de la «repetida pubertad» de los artistas, y esta frase está en relación estrecha con nuestras afirmaciones.

La marcada periodicidad del genio tiene por consecuencia que los años estériles sean seguidos por otros fructíferos, y las épocas ampliamente creadoras son seguidas de otras totalmente improductivas. Durante éstas el hombre genial se considera en poco, juzgándose *psicológicamente* —no lógicamente— menos digno de estima que los *restantes hombres.* Se siente atormentado, sin em-

bargo, por los recuerdos de los períodos de creación, de cuya remembranza los demás están *libres*. Como sus éxtasis son más poderosos que los del resto de los hombres, también sus depresiones son más temibles. Todos los hombres superiores pasan por esas épocas más o menos duraderas, en las cuales son presas de la desesperación, pensando incluso en el suicidio. Durante estos momentos sienten bullir en su mente multitud de ideas que más tarde podrán producir sus frutos, pero nunca adquieren la intensidad que en los períodos productivos. Con otras palabras, *la marea no llega a su plenitud*. Es entonces cuando ante sus tentativas de continuar creando, suele decirse refiriéndose a alguno de ellos: «Está completamente agotado.» «¡No hace más que repetirse!», etcétera.

También en sus restantes cualidades los hombres geniales están sometidos a un cambio y a una marcada periodicidad. El genio es unas veces reflexivo y científico, otras predispuesto a las manifestaciones artísticas *(Goethe)*, en fin, su interés puede concentrarse en determinado momento sobre la cultura y la historia de la humanidad y en ocasiones dirigirse hacia la naturaleza. Compárese *Consideraciones intempestivas* de *Nietzsche* con su *Zaratustra*. Unas veces es místico, más tarde ingenuo. Ejemplos de este tipo los tenemos en *Björnson* y en Maurice *Maeterlinck*. Tan grande es en los hombres geniales la «amplitud» de los períodos durante los cuales se suceden las diferentes facetas de su ser, los numerosos seres que en él viven intensamente, que tales períodos se hacen también claramente visibles en su fisonomía. Así puede explicarse el sorprendente fenómeno de que en los individuos famosos la expresión del rostro cambie mucho más que en la generalidad de los hombres, hasta el punto de que en las diversas épocas pueden presentar fisonomías increíblemente diferentes. Compárense las imágenes de *Goethe*, de *Kant*, de *Beethoven*, de *Schopenhauer*, correspondientes a diferentes épocas de su vida. *Precisamente puede formarse un criterio del talento de un hombre teniendo en cuenta el número de fisonomías diferentes que presenta.* Aquellos individuos en los que se aprecia siempre el mismo rostro completamente inalterado tienen poco valor intelectual; por el contrario, el fisonomista no deberá maravillarse de que los individuos de inteligencia superior, que en sus relaciones y conversación siempre muestran nuevas facetas de su ser y de los cuales es muy difícil formar un rápido juicio, muestren también esa cualidad en la expresión de su rostro.

Este concepto previo del genio que aquí hemos desarrollado, quizá sea considerado con desconfianza, porque de él se deduciría el postulado de que un *Shakespeare* encerraría en su espíritu la vulgaridad de un Falstaff, la vileza de un Yago, la grosería de un Calibán. En consecuencia, al imputar a los grandes hombres una íntima identificación con cuanto hay de despreciable e insignificante, se les rebajaría moralmente. Según esta concepción, debe

admitirse que los hombres geniales son atacados por las pasiones más diversas y más violentas, y que incluso no están libres de los impulsos más repugnantes.

La crítica es, sin embargo, infundada, como se comprenderá en cuanto se profundice en el problema. Entretanto bastará indicar que sólo la crítica superficial puede llegar a tales consecuencias basándose en las premisas expuestas, que parecerían más bien demostrar lo contrario. *Zola* conocía perfectamente el impulso al asesinato sádico, pero, a pesar de ello, jamás hubiera cometido ese delito por la razón de que su espíritu encerraba otras *muchas cosas aparte de ese impulso.* El verdadero asesino por sadismo es la víctima de su impulso. En el novelista, a dicho impulso se contraponía la riqueza de su espíritu multiforme. *Zola* conocía al asesino sádico mejor de lo que él mismo pudiera *conocerse,* pero precisamente por eso sabía *descubrir* el momento en que se alzaba la tentación, y podía, por consiguiente, situarse frente a ella y vencerla. De este modo, el impulso criminal de los grandes hombres se espiritualiza, dando lugar a un motivo artístico, como en *Zola,* o a la concepción filosófica del «mal radical», como en *Kant,* y el acto delictivo no se comete.

De la multitud de posibilidades que existen en un hombre superior se pueden deducir ahora importantes consecuencias que nos hacen volver a la teoría de las hénides desarrollada en el capítulo anterior. *Se aprecia antes aquello que llevamos en nosotros que aquello que no comprendemos.* De no ser así, no cabría la posibilidad de que los hombres pudieran relacionarse unos con otros; de ordinario, incluso ignoran que muchas veces no han llegado a comprenderse. El genio que tiene mucha más capacidad de comprensión que el hombre vulgar, es, por tanto, mucho más sagaz que éste. El intrigante se da cuenta fácilmente cuándo se halla frente a otro intrigante; el jugador apasionado descubre con rapidez a quien está dominado por el mismo vicio, mientras que todo ello pasa inadvertido, de ordinario, a quienes no sean como ellos. *Wagner* afirma en su *Siegfried*: «De esto mejor tú te entiendes.» Se ha dicho que el hombre complicado comprende a los demás mejor que ellos se comprenden a sí mismos, cuando los alberga dentro de él, y *todavía más si al mismo tiempo alberga los tipos contrapuestos. La dualidad es siempre la condición para observar y comprender.* Si preguntamos a la psicología cuál es la condición cardinal de la conciencia, recibiremos la respuesta de que la condición necesaria es el *contraste.* Si tan sólo existiera un gris uniforme estaríamos muy lejos de tener el concepto del color; la uniformidad de un ruido nos hace dormir; *la dualidad (la luz divide y diferencia las cosas) es la causa del despertar de la conciencia.*

Por esto nadie sabrá comprenderse a sí mismo aun cuando dedique toda su vida a ello, y siempre lo logrará, cuando el espíritu del observador comprenda no sólo al observado sino a su

contrapuesto. En este caso las relaciones para la comprensión son las más favorables (el ejemplo anteriormente mencionado de *Kleist). En una palabra, para comprender a un hombre es necesario que el observador encierre en sí tanto a ese hombre como a su contrapuesto.*

La teoría de la percepción de los colores proporciona varias demostraciones fisiológicas de que, en general, deben hallarse en el mismo individuo los *pares* opuestos para que sea posible reconocer *uno* de sus miembros. Citaré como ejemplo el conocido fenómeno de que la ceguera para los colores se extiende siempre a los *dos* complementarios. El ciego para el rojo es también ciego para el verde, y ningún individuo que sea sensible para el color azul será insensible para el amarillo. Esta ley tiene valor general para todos los fenómenos espirituales, constituyendo la ley fundamental de toda concienciación. Por ejemplo, quien siempre tiene carácter alegre cae en la tristeza con más facilidad que quien siempre goza de un humor uniforme. Muchos melancólicos llevan su vida adelante gracias a su propio estado maníaco, y quien posea la finura y sutileza de un *Shakespeare* sabrá comprender mejor que nadie la grosera rudeza, dándose también cuenta de sus peligros.

Cuanto más tipos y sus opuestos agrupe un individuo en su persona, tanto menos le pasará inadvertido lo que los demás hacen o dejan de hacer, y tanto más fácilmente podrá penetrar en lo que ellos sienten, piensan y quieren. *No hay hombre genial que no sea al mismo tiempo un gran conocedor de hombres*; un hombre de gran inteligencia ve muchas veces en un momento hasta el fondo del alma de los que sean más sencillos que él, pudiendo caracterizarlos totalmente con rapidez.

Pero la mayor parte de los hombres tiene siempre, éstos para una cosa, aquéllos para otra, un sentido unilateralmente desarrollado. Unos conocen todas las aves y distinguen sus cantos fácilmente; otros expresan desde su infancia predilección para las plantas; algunos se sienten particularmente conmovidos por los elementos telúricos, mientras los astros sólo significan para ellos un saludo amistoso, y no saben diferenciarlos *(Goethe).* Hay quien tiembla lleno de religioso respeto en la noche fría al contemplar las estrellas fijas en el firmamento *(Kant).* Existen también los que no encuentran emoción en las montañas, sintiéndose atraídos por el mar eternamente ondulante *(Böcklin),* mientras que otros son insensibles a esa continua agitación y se refugian en la majestad de las montañas *(Nietzsche).* Así, todos los hombres, incluso los más simples, encuentran en la naturaleza algo que les atrae y para lo cual sus sentidos son más agudos que para todo el resto. ¿Cómo se comportan los hombres más geniales, aquellos que en el caso ideal lo poseen todo y que en su vida interior albergan todas las inclinaciones y relaciones con el mundo exterior? Tales hombres abarcan no sólo cuanto hay

de humano, sino también cuanto hay de natural; *es el hombre que está en relación íntima con el mayor número de cosas*, que las capta mejor, que no deja escapar el más mínimo detalle; que comprende más fácil y más profundamente que los demás porque es capaz de comparar los fenómenos más diversos, y los distingue unos de otros porque posee al máximo el don de medir y de limitar. *El individuo genial es el que tiene clara conciencia del mayor número de cosas.* Por ello su sensibilidad es, sin duda, la más fina. Esto no se refiere, sin embargo, a la exquisita exaltación unilateral de algún sentido, tal como se observa en los artistas; por ejemplo, la gran agudeza visual de los pintores (o de los poetas), la finura del oído de los compositores *(Mozart).* La medida de la genialidad hay que buscarla menos en la capacidad diferenciadora de los sentidos que en la del espíritu, que, por otra parte, está con mayor frecuencia dirigida hacia el interior.

La conciencia genial es la que se halla más distante del estado de hénide, pues posee la mayor claridad y transparencia. *La genialidad, por consiguiente, aparece ya como una especie de masculinidad superior*, y en consecuencia, *la mujer nunca podrá ser genial.* Ésta es la aplicación más justificada de los resultados obtenidos en el capítulo anterior, a saber, que el hombre vive de modo más consciente que la mujer, pudiendo decirse, en *resumen*, que *la genialidad es identificable con la conciencia más elevada* porque es más general. Esa conciencia exaltada sólo es posible gracias al enorme número de contrapuestos que se unen en el hombre superior.

En consecuencia, la universidad es la característica del genio. No existen genios especiales, «genios de las matemáticas», «genios de la música», «genios del ajedrez», sino tan sólo *genios universales. El hombre genial puede definirse como aquel que todo lo sabe sin haberlo aprendido.* Estos «conocimientos enciclopédicos» no se refieren a las teorías y sistemas que la ciencia ha aplicado a los hechos, ni a la historia de las guerras españolas de sucesión, ni a los experimentos sobre el diamagnetismo. El artista no llega a conocer los colores del agua bajo un cielo limpio y otro nebuloso basándose en el estudio de la óptica, ni necesita profundizar en la caracterología para formarse el concepto de un individuo; cuanto más talento tiene un hombre, tanta más *autonomía* ha tenido en su pensamiento, y de tantas más cosas posee una impresión personal.

La teoría de los genios particulares, que, por ejemplo, permite hablar de los «genios de la música como incapaces de cualquier otra actividad», vuelve a confundir el talento y el genio. El músico, cuando en realidad es grande, puede ser, en el arte a que le conduce su peculiar talento, tan universal y comprensivo como los poetas y los filósofos; uno de estos genios fue *Beethoven.* Puede ocurrir que se mueva en la esfera más limita-

da de una inteligencia científica o artística mediocre, tal es el caso de Johann *Strauss*, de quien parece extraño pueda calificarse como genio, y que ha producido espléndidos frutos a pesar de su escasa capacidad creadora. *Existen*, dirémoslo de una vez, *múltiples talentos, pero una sola genialidad*, que puede elegir determinada dirección para manifestarse. Hay algo genial que es común a todos los hombres *geniales*, aunque se pueda diferenciar el gran filósofo del gran pintor, el gran músico del gran escultor, el gran poeta del gran fundador de religiones. El talento, que es tan sólo un medio por el cual se manifiesta el espíritu de un hombre, es mucho más accesorio de lo que realmente se cree, y su importancia se exagera porque desgraciadamente se valoriza con ojos de miope. Los diferentes talentos, e incluso la opinión que el mundo tiene de ellos, poco se preocupan de los límites trazados entre las diversas artes, sino que los sobrepasan y permiten así, a un juicio superficial, encontrar semejanzas sorprendentes. En lugar de buscar analogías en la historia de la música, del arte, de la literatura o de la filosofía, sería preferible comparar, por ejemplo, a *Bach* con *Kant*, a Karl María v. *Weber* con *Eichendorff* y a *Böcklin* con *Homero*. Al proceder así, se obtendrán mejores frutos en beneficio de los estudios psicológicos, pues de otro modo todas las descripciones históricas, tanto del arte como de la filosofía, padecerían grandemente. Sería interesante estudiar cuáles son las condiciones orgánicas y psicológicas que hacen de un genio un visionario místico y de otro, un pintor consumado, pero como semejante estudio no es esencial para el objeto de este trabajo, podemos hacer caso omiso de él.

De la genialidad que hemos descrito, que a pesar de todas las diferencias, a menudo profundas, es, sin embargo, siempre la misma, *queda excluida la mujer*. En uno de los futuros capítulos hemos de ocuparnos de si existen genios puramente científicos o si sólo se puede hablar de genios artísticos y filosóficos. Por el momento podemos afirmar que es necesario ser muy cauto en la aplicación del calificativo de genial, mucho más cauto de lo que hasta ahora se ha sido. Para formarse una idea bien definida y un concepto completo de la esencia de la genialidad debe comenzarse por declarar que la mujer es incapaz de ser genial, para que nadie pueda tacharnos de haber construido un concepto arbitrario de mujer con objeto de oponerlo al del genio, y de este modo excluirla.

Volvamos a cuanto hemos dicho al principio de este capítulo. Mientras la mujer es incapaz de comprender al genio, a menos de que esté ligado a un determinado individuo todavía viviente, el hombre, en cambio, debe penetrar en él, y lo expresa con el culto al héroe, descrito por *Carlyle* de modo tan fascinante en su libro *Hero-Worship*, que todavía no ha sido bien comprendido. La veneración hacia los héroes, por parte del hombre demuestra, una

vez más, que la *genialidad está ligada con la masculinidad y que constituye una masculinidad ideal en la forma más elevada*,[1] en tanto que la mujer no tiene conciencia original, sino la que el hombre le concede: la mujer vive de modo inconsciente, el hombre es consciente, y todavía más consciente el genio.

1. La aptitud y el sexo son las dos únicas cosas que no se heredan y que parecen originarse de modo espontáneo e independiente de la «masa hereditaria». Este hecho nos permite suponer que la genialidad o la falta de genialidad debe estar en dependencia con la masculinidad o feminidad de un individuo.

V. Talento y memoria

Expondré la siguiente observación que nos conduce a la teoría de las hénides. Estaba anotando semimecánicamente la cifra de la página de un tratado de botánica que esperaba me fuera útil más tarde, mientras pensaba algo en forma de hénide; pero, a pesar de todos mis esfuerzos, no podía en aquel momento darme cuenta cabal de qué era lo que estaba llamando a la puerta de mi conciencia. Precisamente por esto, el caso es típico y particularmente instructivo.

Cuanto más plástico y moldeado se halla un complejo de sensaciones tanto más fácilmente se podrá reproducir. La claridad de la conciencia es la primera condición para el recuerdo, la *intensidad* de la *memoria* es proporcional a la intensidad del estímulo consciente. «No lo olvidaré jamás», «Lo recordaré toda mi vida», «No escapará de mi memoria». Frases semejantes suelen ser pronunciadas cuando se trata de acontecimientos que han originado una profunda impresión, o refiriéndose a situaciones en que hemos enriquecido nuestros conocimientos y nuestra experiencia. Como el poder de reproducir el hecho es directamente proporcional a su articulación, se comprende *que la hénide absoluta no puede ser recordada.*

Como el talento de un hombre crece con la articulación de sus experiencias acumuladas, *se deduce que cuanto mayor talento se posea más fácil será recordar todo el propio pasado, todo lo que se ha pensado, hecho, visto, oído, percibido y sentido, y con mayor viveza y seguridad podrán ser reproducidos todos los sucesos de la vida. La característica del genio más segura, general y fácil de demostrar es la memoria universal.* Cierto es que una doctrina muy difundida, especialmente entre los literatos de café, enseña que los hombres creadores (los que descubren nuevos horizontes) carecen de memoria, porque, precisamente, al crear algo nuevo, no se precisa la memoria.

La singular extensión y agudeza de la memoria en los hombres geniales que yo admito dogmáticamente como consecuencia de mi teoría, sin intentar siquiera fundamentarlas, no es incompatible con el rápido olvido de las lecciones del instituto, de los cuadros de verbos irregulares griegos, etc. *Trátase de una memoria para lo experienciado y no del recuerdo de lo aprendido.* Lo que se estudia para un examen queda retenido en ínfima parte, que es la que corresponde al talento particular del alumno. Así, un pintor de puertas puede tener mejor memoria para los colores

que la que posee un gran filósofo. Cualquier mediocre filólogo podrá recordar mejor, pasados los años, los aoristos griegos que algunos de sus compañeros que han llegado a ser poetas geniales. La ineficacia de la psicología experimental, y todavía más su incapacidad, quedan demostradas, nuevamente, cuando vemos que gentes armadas de un arsenal de baterías eléctricas y de tambores esfigmográficos, basándose en la «exactitud» de sus experimentos, pretenden que es lo único que merece ser tenido en cuenta *in rebus psicologicis*, y creen poder medir la memoria de los hombres haciéndoles aprender letras, números de muchas cifras y palabras inconexas. Para la verdadera memoria del hombre, para esa memoria que interviene cuando un individuo cuenta la suma de acontecimientos de su vida, tales ensayos valen tan poco que cabría preguntarse si esos diligentísimos investigadores tienen noción de la existencia de esta otra memoria de que nos ocupamos, o incluso de la *vida* psíquica en general. Tales estudios colocan a hombres diferentes en condiciones completamente uniformes, frente a las cuales jamás puede manifestarse la *individualidad*. Pudiera decirse que hacen *abstracción* de lo que constituye el núcleo del individuo, limitándose a tratarlo como un aparato registrador más o menos exacto. Debe hacerse notar que en alemán las palabras *bemerken* (percibir) y *merken* (apercibir) tienen la misma raíz. Sólo aquello que *llama la atención* por sí mismo, a consecuencia de sus cualidades innatas, puede ser *retenido*. Cuando se recuerda alguna cosa es porque se tiene un interés manifiesto por ella, y cuando algo se olvida débese a que no interesa suficientemente. En consecuencia, el hombre religioso recordará preferentemente doctrinas religiosas; los poetas, versos; los matemáticos, números.

Volvemos así por otro camino a cuanto dijimos en el capítulo anterior, y por esa vía se podrá *deducir* también la particular fidelidad del pensamiento en los hombres superiores. Cuanto más inteligente sea un hombre tanto más individuos están comprendidos dentro de él, y tanto más comprensiva será su memoria. Los hombres tienen, en general, *igual* número de ocasiones para «percibir», pero la mayoría de ellos tan sólo «apercibe» una mínima parte. El ideal del genio sería un ser para el cual todas las «percepciones» fuesen «apercepciones». Ese ser no existe, como tampoco pueden existir individuos que jamás aperciban, y sólo se limiten a percibir. Se encuentran, pues, todos los *grados* posibles de la genialidad[1] y puede decirse que *ningún ser masculino* está totalmente desprovisto de genio. Mas también la genialidad completa constituye un ideal: *de igual modo que no existe un hombre que carezca totalmente de «apercepciones» tampoco se encuentra un solo hombre cuya «apercepción» sea universal.* La «apercepción» considerada como apropiación es la memoria considerada como posesión, y tanto su extensión como su solidez son propor-

1. La cual no tiene nada que ver con el talento.

cionales. Tenemos así gradaciones ininterrumpidas desde el hombre que vive de momento en momento, para quien ningún suceso significa nada, porque no puede referirlo a uno anterior —y realmente este ser no existe—, hasta aquel que vive en perfecta continuidad y para quien *todo permanece inolvidable*, gracias a la intensidad con que los acontecimientos actúan sobre él —individuo que tampoco existe, pues incluso el genio más elevado no es genial en todos los momentos de su vida.

Una primera confirmación de esta necesaria dependencia entre memoria y genialidad, según acabamos de deducir, la encontramos en la extraordinaria memoria de los hombres superiores, incluso para sucesos completamente secundarios, memoria de la que su poseedor suele algunas veces maravillarse. En la *universalidad* de su estructura espiritual todo tiene importancia, hasta aquello que durante largo tiempo ha permanecido ignorado. Así, muchas cosas quedan fijas en su memoria, dejan una huella indeleble, sin que haya sido necesario el más insignificante esfuerzo ni haya habido que dirigir especial atención para retener esos recuerdos. Por eso puede decirse, aunque más tarde aclaremos su profundo sentido, que el hombre genial, al referirse a un suceso de tiempos pasados, jamás emplea la frase: «ya no es verdadero», antes bien, para él no hay nada que no sea verdadero, precisamente porque tiene una idea más clara que todos los demás hombres de los cambios que se producen en el curso del tiempo.

El mejor modo para examinar objetivamente el talento, la potencia psíquica de un individuo, será, pues, comenzar a hablarle de la última vez que se ha conversado con él, después de que haya pasado un tiempo bastante largo. Al reanudar la conversación en el punto en que se había interrumpido en la anterior entrevista, nos sorprenderá la forma como recuerda el tema y la fidelidad con que evoca todos los detalles. Cualquier hombre mediocre puede comprobar con asombro cuántas cosas ha olvidado respecto a su vida, y llega a suceder que sujetos que pocas semanas antes han conversado con nosotros durante muchas horas, nada recuerden de la entrevista. Naturalmente, si acudimos en su ayuda con la exposición precisa de todo cuanto se ha tratado, llamando a las puertas de su memoria con los menores detalles, se logrará siempre, con tal que se tenga la necesaria paciencia, primero la evocación de un cuadro confuso y luego un verdadero recuerdo. Tales experiencias me permiten suponer que se puede demostrar, incluso empíricamente y no sólo mediante la hipnosis, la suposición hasta ahora teórica de que no existe un olvido completo. Basta socorrer al interrogado con las imágenes adecuadas.

Se trata, pues, de relatar a una persona el mínimo posible de lo que ella ha olvidado en su vida, de cuanto ha dicho u oído, visto o sentido, hecho o sufrido, y que ella no conoce por sí misma. Con esto se da por primera vez un criterio fácil para determinar el talento, *sin tener que esperar para estimarlo a que el individuo*

haya realizado una creación específica. Claramente resalta la ayuda que este método puede prestar a la educación, y su utilidad para los padres y maestros.

De la memoria de los hombres depende también, como es natural, la medida en que sean capaces de observar tanto las diferencias como las semejanzas. Esta facultad se desarrollará en mayor grado en aquellas personas cuyo pasado se proyecta sobre su presente, y en las cuales los diferentes momentos de su vida constituyen un todo que permite homologar los diversos sucesos. Tendrán así numerosas ocasiones de emplear las comparaciones, y lo harán precisamente *con aquel «tertium comparationis» que para nuestro objeto es el más importante.* Evocarán los sucesos del pasado que tengan la máxima semejanza con el presente, dado que ambos aparecen ante sus ojos de modo tan claro y *articulado* que no permite pasen inadvertidas las semejanzas y diferencias; de aquí que, desafiando la influencia de los años, se mantengan vivos en la mente recuerdos muy remotos. No es, pues, absurdo el hecho de considerar como la mejor cualidad de los poetas aquella de saber establecer bellas comparaciones y descripciones, y que al leer a *Homero*, a *Shakespeare* o a *Klopstock* esperemos impacientes sus imágenes favoritas. En la actualidad, cuando por primera vez en siglo y medio Alemania carece de grandes artistas y de grandes pensadores, y en cambio, es difícil encontrar a alguien que no haya «escrito» algo, se buscará inútilmente esas bellas y lúcidas comparaciones. Un período, cuya esencia se describe mejor en vagas y dudosas palabras, y cuya filosofía ha venido a ser una filosofía del inconsciente, no puede contener nada grande. La grandeza es conciencia, y ante ella las nieblas del inconsciente se esfuman como ante los rayos del sol. Si apareciera un hombre consciente en este tiempo enmudecerían muchas voces que ahora son famosas. Sólo en la completa conciencia, en la que todos los acontecimientos del pasado gravitan con gran intensidad en los acontecimientos del presente, puede encontrar un lugar la fantasía, esa condición necesaria de las creaciones tanto filosóficas como artísticas. Por tanto, es absolutamente falso que las mujeres tengan más fantasía que los hombres. La experiencia sobre cuya base se ha querido atribuir a la mujer mayor capacidad imaginativa se deriva totalmente de la vida sexual fantástica de la mujer, y las consecuencias que justificadamente pueden deducirse no encuentran todavía sitio en este lugar.

La absoluta falta de importancia de las mujeres en la *historia de la música* es atribuible también a motivos más profundos, pero, sin embargo, demuestra ya la ausencia de fantasía en la mujer. Ahora bien, para la creación musical se necesita infinitamente más fantasía que para las restantes actividades artísticas y científicas, y esa fantasía excede en mucho a la que pueda tener la mujer más masculina. Nada existe en la naturaleza que sea comparable con la esencia de un tono. La música es extraña al mundo de la

experiencia, y en la naturaleza no existen tonos, acordes, ni melodías. Todo, hasta los últimos elementos, ha sido creación humana. Las restantes artes tienen más claras relaciones con la realidad empírica que la música. Incluso la arquitectura actúa desde el principio al fin sobre una materia, si bien tiene de común con la música, y quizá todavía en mayor grado que ella, el hallarse libre de *representaciones* sensuales. Por esto la arquitectura es una ocupación enteramente masculina, y la mujer arquitecto nos incita a la piedad.

Se oye hablar con frecuencia del efecto «entontecedor» que ejerce la música sobre los compositores y ejecutantes, en particular la música puramente instrumental, y ello se debe a que incluso el sentido del olfato del ser humano es más útil para orientarse en el mundo de la experiencia que toda una obra musical. Esta completa ausencia de todas las relaciones con el mundo que nosotros podemos ver, palpar y oler da lugar a qué la música no sea adecuada para expresar la naturaleza femenina. Esta particular propiedad explica por qué el músico creador necesita una extraordinaria fantasía, y por qué el individuo en cuya mente se forman las melodías más diversas, incluso sin que se lo proponga, produce más asombro en los restantes hombres que los poetas o los pintores. La «fantasía femenina» debe ser completamente diferente de la masculina, ya que no existe en la historia de la música una sola mujer que sea comparable a lo que fue Angélika *Kauffmann* en la pintura.

Donde sea necesaria una vigorosa capacidad formadora, las mujeres no presentan la menor aptitud; tal ocurre con la música, la arquitectura, la plástica y la filosofía. En cambio, su actividad puede encontrar un campo apropiado donde dominen las suaves transiciones del sentimiento, como en la pintura y en la poesía, así como en ciertos nebulosos pseudomisticismos y en la teosofía. La ausencia de creación en el campo musical depende claramente de la indiferenciación de la vida psíquica de la mujer. Particularmente en la música se requiere la sensibilidad más articulada que pueda imaginarse; nada hay más determinado, más característico, más *penetrante* que una *melodía*, nada que se preste tanto a los matices. Por esto, se *recuerda* más fácilmente lo que se canta que lo que se recita, y se retienen mejor las arias que los recitados; en fin, por esta razón el canto hablado de las obras wagnerianas requiere singular estudio.

Nos hemos detenido sobre este punto largamente porque en la música no puede aducirse la acostumbrada excusa de los defensores de los derechos de la mujer de que este o aquel campo ha sido accesible a ella desde una época demasiado reciente para poder obtener frutos maduros. Desde la antigüedad clásica han existido cantantes y virtuosas y, sin embargo...

También la antigua costumbre de enseñar a las mujeres a pintar y a dibujar se ha extendido considerablemente en los últimos

dos siglos. Es sabido que muchas jóvenes se dedican actualmente sin ser impulsadas por la necesidad a estas ocupaciones. En consecuencia, tampoco pueden ya aducirse restricciones egoístas, pues se les ha dado en ocasiones la posibilidad de destacarse. Si a pesar de ello pocas son las pintoras que tienen importancia en la historia del arte, quiere decirse que lo que falta son las condiciones *internas*. La pintura y el grabado en cobre apenas significan para la mujer otra cosa que un trabajo manual más elegante y lujoso. El elemento sensorial material del color parece más accesible para ellas que el espiritual y formal de la línea, y ésta es sin duda la causa de que existan algunas pintoras renombradas pero ninguna dibujante. La capacidad de poder dar forma a un caos es propia precisamente de aquellos individuos que poseen la memoria más extensa, gracias a su «apercepción» más general, es decir, la característica del genio masculino.

Lamento tener que emplear siempre las palabras «genio» y «genial» que separan estrictamente del resto de la masa una casta privilegiada, de forma parecida a lo que hace el Estado cuando establece impuestos según los ingresos anuales. La calificación de «genio» fue quizás encontrada por alguien que la merecía en escaso grado, pues a quien verdaderamente lo sea le parecerá tan natural que probablemente tardará mucho en comprender que haya personas que no posean esa condición. *Pascal* hacía notar con gran agudeza que cuanto más original es un individuo tanto más originales creerá a los demás; frase que puede compararse a la de *Goethe* cuando afirmaba: «Es posible que sólo el genio sea capaz de comprender completamente al genio.»

Probablemente existen muy pocos hombres que en ningún momento de su vida hayan sido «geniales». Y si no lo han sido podría decirse que tan sólo les ha faltado la oportunidad: una gran pasión, un gran dolor. Si alguna vez hubieran vivido intensamente hubieran sido, al menos por el momento, geniales. Los poetas durante el primer amor entran dentro de esta categoría, pero el verdadero amor es algo completamente fortuito.

No se debe finalmente olvidar que individuos completamente vulgares al hallarse iracundos o irritados encuentran palabras que nadie habría esperado en ellos. Gran parte de lo que tanto en el lenguaje artístico como en la prosa vulgar llamamos «frase», descansa (recuérdese lo que antes hemos dicho acerca del proceso de clarificación) en que ciertos individuos, los dotados de talento, aclaran los contenidos y los articulan en un momento en que los demás sujetos, menos capacitados, los poseen todavía en estado de hénide o en un estado muy vecino. El curso de la clarificación se *abrevia* extraordinariamente mediante la frase pronunciada por una segunda persona, y de ello nace el placer que se experimenta cuando alguien ha logrado una «frase acertada». Si dos individuos de diverso talento piensan lo mismo, el más capacitado alcanzará

más pronto el «umbral de la palabra»,[2] con lo que facilitará el proceso de clarificación del otro individuo.

Si realmente fuera cierta la creencia popular de que el individuo genial y el no genial están separados por un muro tan grueso que no permite en modo alguno el paso de una parte a otra, la consecuencia necesaria sería que el hombre privado de genio no podría comprender la creación del hombre genial. *Todas las esperanzas de la cultura descansan en la creencia de que no sea así.* En efecto, no es así. *La diferencia se halla en la menor intensidad del conocimiento; es decir, trátase de una diferencia cuantitativa, pero no cualitativa.*[3]

Inversamente, es un contrasentido reprochar a los jóvenes la expresión de sus opiniones, tan sólo porque tengan menos experiencia que las personas de edad. Existen individuos cuya vida podrá prolongarse millares de años sin haber llegado a adquirir una sola *experiencia.* Tan sólo entre individuos de idéntico talento se podría establecer justificadamente tal limitación.

El hombre genial tiene ya desde niño una vida más intensa que la de los restantes niños, y mientras más genial es tanto más fácilmente recuerda su primera infancia, hasta el punto de que en ocasiones toda su vida se evoca ininterrumpidamente a partir del tercer año, cosa que no ocurre en los restantes individuos. Conozco algunos cuyos primeros recuerdos comienzan en el octavo año, y *sólo saben de su vida anterior lo que les han contado,* citándose casos en los que el primer recuerdo intenso se refiere a una época mucho más tardía. No creo, sin embargo, que la diferencia de la capacidad mental entre dos hombres pueda deducirse tan sólo de que en uno los recuerdos se conserven sin interrupción desde los cinco años de edad, y en otro desde los doce, o que la más precoz de todas las evocaciones se refiera en uno de ellos al cuadragésimo mes, mientras el otro no recuerde nada de lo que le ha sucedido antes de los tres años. De todos modos, y dentro de límites razonables, podrá observarse que en general la regla es exacta.

Incluso en los hombres sobresalientes, desde el momento del primer recuerdo aislado hasta aquel en que éste se presenta sin solución de continuidad —en cuyo día se revela ya el genio— transcurre un espacio de tiempo más o menos largo. La mayoría de los hombres, por el contrario, han olvidado gran parte de su vida; conocen tan sólo que son ellos mismos y no otros los que han vivido sus vidas, y recuerdan únicamente algunos momentos determinados, puntos fijos que constituyen a modo de jalones. Cuando se pregunta algo a estos individuos, saben, por mejor decir se apresuran a contar, que en aquel mes tenían tal o cual edad, tal o cual cargo y nos refieren dónde vivían y qué renta gozaban. Si

2. Frase debida al doctor H. *Swoboda,* de Viena.

3. Es, por el contrario, psicológicamente bien diferente, incluso en el mismo individuo, el momento genial y el no genial.

algunos años antes hemos tenido con ellos alguna convivencia, tan sólo pueden evocar el pasado a costa de grandes fatigas. En tales casos se puede afirmar que el individuo carece de talento, o que al menos no se distingue de los otros.

Para la mayor parte de las gentes significaría un grave compromiso invitarlas a escribir su autobiografía, y basta algunas veces preguntar a alguien lo que ha hecho el día anterior para sumirle en confusión. La memoria de la mayoría de los hombres se presenta en forma de saltos, y en ocasiones se facilita por la asociación. En el hombre genial, por el contrario, la impresión recibida se *mantiene*, es más, *se encuentra siempre bajo la influencia de las impresiones*. A ello se debe que todos los hombres sobresalientes *sufran*, al menos temporalmente, *ideas fijas*. Comparando la arquitectura psíquica del individuo con un sistema de campanas muy vecinas unas de otras, puede decirse que en el hombre vulgar cada campana suena cuando es tocada por las oscilaciones de la más cercana y sólo durante muy poco tiempo, en tanto que en el hombre genial basta mover una campana para que su potente sonido se comunique a todo el sistema, y el concierto dura frecuentemente toda la vida. Dado que tal incitación suele ser producida por un movimiento extraordinariamente pequeño, y no obstante las vibraciones se prolongan muchas veces durante semanas, incluso con una intensidad en ocasiones insoportable, el estado del sujeto ofrece analogías con la locura.

Por motivos semejantes, la *gratitud* es virtud rarísima entre los hombres. Recuerdan alguna vez el favor recibido, pero tan sólo mientras dura la necesidad, pero en cuanto ésta ha desaparecido el recuerdo se esfuma. Aunque la falta de memoria conduce seguramente a la ingratitud, no es cierto que una memoria excelente sea bastante para hacer a un hombre agradecido. Trátase más bien de una condición especial de la que no es éste el lugar de ocuparme.

De la dependencia del talento y la memoria, tantas veces desconocida e incluso negada, porque nadie se había tomado el trabajo de buscarla donde podía encontrarse, y de la posibilidad de *evocar la propia vida*, puede deducirse también otro hecho. Un poeta que sin proponérselo, sin pensar en ello, siente la necesidad de escribir sus poesías, un músico asaltado por la necesidad de componer, incluso en el momento en que hubiera preferido reposar o dormir, recordarán durante toda su vida lo que han escrito o compuesto en aquellas horas. Un compositor que no recuerda ninguna de sus melodías o un poeta que es incapaz de recitar algunos de sus poemas, sin tener que aprendérselos cuidadosamente, como decía Hans *Sachs* de Sixtus *Beckmesser*, jamás podrá crear algo realmente importante.

Ahora, antes de aplicar estos conceptos al problema de las diferencias psíquicas sexuales, es necesario establecer una diferencia entre memoria y memoria. En el hombre con grandes dotes men-

tales los diferentes momentos de su vida no aparecen en el recuerdo como puntos aislados, y las diversas situaciones por las que ha pasado no se presentan aisladamente, pudiendo distinguirse con tanta facilidad como se distingue el guarismo 1 del guarismo 2. La autoobservación muestra que a pesar de los sueños, de los puntos oscuros de la conciencia y de las lagunas del recuerdo, los diferentes acontecimientos aparecen reunidos en forma enigmática; los hechos no se suceden como el tictac de un reloj, sino que confluyen en una sola corriente sin solución de continuidad. El hombre no genial posee únicamente algunos de esos momentos que al principio separados se reúnen en un conjunto homogéneo. En este sentido el curso de su vida es comparable a un arroyuelo, pero no a una poderosa corriente en la que como en el genio, van a verterse *todas* las aguas de las regiones más remotas. Ningún acontecimiento se *escapa de la «apercepción» universal*; antes al contrario, todos los diferentes momentos *llegan a ser registrados*. Esta *verdadera* continuidad que permite al hombre asegurarse de que *existe*, de que vive, que en el genio todo lo abraza y que se limita a algunos escasos momentos de mayor importancia en el individuo mediocre, *falta completamente en la mujer*. Cuando ella contempla su propia vida y las sensaciones pasadas, no recibe la impresión de una ininterumpida marcha hacia adelante, sino que tan sólo resaltan ciertos puntos.

¿Qué puntos serán éstos? Sólo podrán ser aquellos cuya naturaleza tenga interés para la mujer. Ya hemos visto en el capítulo segundo cuáles son los problemas que concentran su atención. Quien recuerde lo ya expuesto no podrá sorprenderse de lo que vamos a decir ahora.

La mujer *conserva* únicamente *una* clase de recuerdos: los que se refieren al impulso sexual y a la procreación. Recordará vivamente al hombre que ha amado y al que la ha pretendido, su noche de bodas, sus hijos, así como sus muñecas, las flores que le han sido ofrecidas en los bailes a que ha asistido, el número, tamaño y precio de los ramos, las serenatas que le fueron dedicadas, las poesías que imagina han sido compuestas para ella, las palabras del hombre que le ha producido impresión y, sobre todo, sabrá reproducir con una exactitud tan ridícula como innecesaria, *todos los cumplidos* que ha recibido durante su vida.

Esto es *todo lo* que una mujer femenina recuerda de su propia existencia.

El conocimiento de la naturaleza y el carácter de un ser se facilita teniendo en cuenta lo que el sujeto jamás olvida y lo que es incapaz de recordar. Más tarde estudiaremos con mayor detenimiento que ahora cómo puede interpretarse el hecho de que la mujer tenga precisamente esos recuerdos. Mucho nos ayudará la fidelidad absoluta con que las mujeres recuerdan los homenajes, adulaciones y todas las galanterías de que ha sido objeto desde la primera infancia. Conozco perfectamente las objeciones que me

serán hechas por limitar tan estrictamente la memoria femenina a los problemas de la sexualidad y de la vida de la especie, y sé también que he de ser atacado por todas las escuelas femeninas provistas de un arsenal de pruebas. Dejaré para más tarde responder a estas objeciones, limitándome en este lugar a poner en claro que toda memoria que sirve en particular para el conocimiento psicológico de la individualidad es tan sólo el recuerdo de lo que ha sido aprendido cuando el aprendizaje fue realmente experimentado.

Únicamente cuando tratemos de aclarar la naturaleza de la continuidad estudiándola con referencia a los problemas más profundos y discutidos de la filosofía y de la psicología, podrá ser explicada la discontinuidad de la vida psíquica de la mujer (concepto de que hacemos mención aquí como hecho psicológico necesario que constituye, pudiéramos decir, un apéndice a la doctrina de la memoria, y no una tesis espiritualista o idealista). Como demostración de esa falta de continuidad citaré por el momento el sorprendente hecho, que *Lotze* ha hecho resaltar, de que las mujeres se adaptan mucho más fácilmente que el hombre a las nuevas condiciones, y mientras el *parvenu* masculino conserva sus características largos años, no hay nadie que pueda distinguir, al cabo de poco tiempo, una burguesa de una aristócrata, o una mujer de condición humilde de la hija de un patricio. De todos modos, más tarde volveremos a ocuparnos detenidamente de este tema.

Se comprenderá ahora por qué tan sólo los hombres superiores llegan a escribir los recuerdos de su vida (dejando naturalmente aparte los casos en que esto ocurre por vanidad, ambición o espíritu de imitación), y por qué encuentro en esto una prueba decisiva de la dependencia entre memoria y talento. No todos los hombres geniales llegan a escribir su autobiografía, pues para ello son necesarias condiciones psicológicas *especiales* que asientan muy profundamente; pero, por el contrario, la redacción de una autobiografía *completa*, cuando responde a una necesidad espiritual, es siempre un signo de capacidad superior. En una memoria realmente *fiel* radica también la raíz del *respeto*. Un hombre superior rechazará siempre olvidar su pasado aunque se le prometiera en recompensa ventajas materiales, salud, o incluso el mayor tesoro del mundo: *la felicidad*. El deseo de ser absorbido por las aguas del Leteo es un rasgo de los hombres vulgares y mediocres. Y aunque según el dicho de *Goethe*, un hombre realmente sobresaliente es más severo y violento para sus propios errores que para los que comprueba en los *demás*, jamás tales hombres se reirán de lo que han hecho o dejado de hacer, ni les servirá de burla su modo de pensar y de vivir en épocas anteriores. Los «triunfadores de sí mismos», que en la actualidad van siendo tan numerosos, merecerían cualquier otro título, pero no el que se les adjudica. Las gentes que relatan burlonamente las creencias que

han tenido y que han logrado vencer, carecen de pasado y no tienen presente. Tales sujetos se cuidan únicamente de la instrumentación, jamás de la melodía; nada de lo que creen haber llegado a vencer se hallaba realmente arraigado en su naturaleza. Se observa, por el contrario, el valor que en sus autobiografías dan los grandes hombres incluso a los datos al parecer más insignificantes, y es que para ellos el presente vale tanto como el pasado, mientras que para el hombre vulgar tanto el uno como el otro carecen de valor. El hombre superior se da cuenta de que incluso los detalles más secundarios han desempeñado un papel importante en su vida, han contribuido a su desarrollo, y a ello es debido el extraordinario respeto que tienen para sus recuerdos. Tales biografías no se escriben seguramente en un solo momento, por una idea repentina, sin meditación; pudiéramos decir que el gran hombre lo tiene siempre todo preparado para este fin. Los nuevos acontecimientos adquieren una profunda significación debido a que el pasado está siempre presente, y de aquí que el gran hombre, y sólo el gran hombre, se sienta reservado para cumplir un *destino.* Así ocurre que el hombre superior es siempre más *supersticioso* que el hombre medio. En resumen, se puede decir en pocas palabras que:

Un hombre es tanto más importante cuanto mayor importancia tienen las cosas para él.

En el curso de las ulteriores investigaciones, esta conclusión irá adquiriendo progresivamente una significación más profunda, aparte de su alcance sobre la universalidad, comprensión y capacidad de comparación propias del genio.

La posición de la mujer a este respecto no es difícil de establecer. La mujer genuina jamás llega a tener conciencia de su destino; no es heroica, pues a lo sumo combate por lo que posee, y no es trágica pues su destino se decide con el destino de cuanto tiene. Como la mujer carece de continuidad tampoco podrá ser respetuosa, pues el respeto es una virtud netamente masculina. En primer lugar se debe ser respetuoso *para sí mismo,* para poder serlo también con los demás. Poco le cuesta a la mujer romper con su pasado; si se pudiera usar la palabra ironía cabría decir que un hombre jamás podría considerar su pasado de modo tan irónico como lo hace muchas veces la mujer, no sólo después de la noche de bodas. Tendremos todavía ocasión de observar que las mujeres son exactamente lo opuesto de lo que significa respeto. Y por lo que se refiere al respeto de las viudas será mejor guardar silencio. Por último la superstición de las mujeres, desde el punto de vista psicológico, es completamente diferente de la superstición de los grandes hombres.

La relación con el propio pasado, manifestada por el respeto y basada sobre la memoria ininterrumpida, lo que sólo puede lograrse por la «apercepción», se puede encontrar y analizar más profundamente y en los más amplios límites. *El hecho de que un*

hombre tenga o no relación con su pasado se halla íntimamente ligado a la necesidad de inmortalidad o a su indiferencia ante la idea de la muerte.

Actualmente, la necesidad de inmortalidad es considerada de modo muy mezquino y hasta en forma despectiva. El problema que de ella deriva no sólo es tratado de una forma simplemente ontológica, sino que también, desde el punto de vista psicológico, es considerado como una afrenta. Se ha pretendido relacionarlo con la creencia en la transmigración de las almas, la cual explicaría que, en muchas situaciones que seguramente se han presentado por vez primera, el hombre tenga la sensación de que ya las vivió en otro momento. Otro concepto, hoy generalmente aceptado, que hace derivar del *culto de las almas* la creencia en la inmortalidad, y que hubiera sido rechazado *a priori* en otras épocas que no fueran las de la *psicología experimental*, se encuentra en *Tylor*, *Spencer* y *Avenarius*. Estoy seguro de que la mayoría de los hombres que piensan no podrán admitir que una creencia que tanta importancia tiene para la humanidad y que ha sido tan discutida, constituya simplemente el último término de un silogismo cuya premisa sea la aparición de un muerto en el sueño. Y me pregunto ahora: ¿qué fenómenos querían aclarar un *Goethe* o un *Bach* con su creencia en la continuidad de sus vidas después de la muerte, y qué «pseudoproblema» puede referirse a la necesidad de inmortalidad de que nos hablan las últimas sonatas y los cuartetos de *Beethoven*? El deseo de la persistencia personal debe nacer de fuentes más potentes que las de las conjeturas racionalistas.

Este origen más profundo depende estrechamente de las relaciones del individuo con su pasado. *En el sentirse y verse en las épocas pasadas yace un poderoso fundamento de querer verse y sentirse en las futuras.* Quien da un valor a su pasado, quien estima su vida interior más que su vida corporal *no querrá perderla con la muerte.* Por esto, la necesidad de inmortalidad primaria y original se presenta más viva y duradera en los más grandes genios de la humanidad, en aquellos que tuvieron un rico pasado. Esta dependencia entre la necesidad de inmortalidad y la memoria recibe un sólido apoyo en lo que nos refieren aquellos individuos que han sido salvados de un peligro de muerte. En ese momento pasa con rapidez por la mente toda la historia de su vida, aunque antes jamás se hayan preocupado de su pasado, y recuerdan en pocos segundos cosas que no habían aflorado a la conciencia durante decenas de años. Entonces, el sentimiento de lo que va a ocurrir de un momento a otro lleva, por contraste, hacia la conciencia todo aquello que va a ser destruido para siempre.

Muy poco es lo que sabemos acerca del estado mental de los moribundos. Es necesario ser un hombre excepcional para comprender lo que se desarrolla en su interior en esos momentos;

pero, por otra parte, debido a los motivos citados, los hombres superiores evitan hallarse al lado del lecho de los agonizantes. Es completamente falso referir la religiosidad que se presenta repentinamente en muchos enfermos sin esperanza sólo a la conocida reflexión de «asegurarse el futuro», siendo también una superficialidad pensar que el manoseado concepto del infierno, que jamás preocupó, aparezca de golpe a última hora con tanta fuerza que haga imposible la idea de la muerte mientras en los labios del enfermo exista una mentira.[4] El problema es el siguiente: ¿Por qué gentes que han llevado una vida de falsedades sienten repentinamente el impulso hacia la verdad? ¿Por qué se impresionan tanto incluso aquellos que no creen en los castigos del más allá cuando saben que un individuo ha muerto mintiendo o sin arrepentirse de un mal que ha realizado? ¿Por qué la contumacia hasta el fin, así como el arrepentimiento ante la muerte, incitan tan poderosamente la imaginación de los poetas? No está, pues, fuera de lugar la cuestión de la «eutanasia de los ateos», frecuentemente planteada en el siglo XVIII, ni se puede considerar, como lo hacía Friedrich Albert *Lange*, sólo como una curiosidad histórica.

Al hacer estas consideraciones no me guía simplemente el deseo de discutir una posibilidad que apenas es otra cosa que una sospecha.

No me parece en efecto inadmisible que habiendo muchos más hombres «geniales» que «genios» la diferencia cuantitativa en el talento encuentre su expresión, ante todo, en el momento en que el individuo alcanza a ser genio. Para ciertos individuos este momento coincidiría con el de su muerte. Con ello volvemos a las conclusiones antes obtenidas cuando decíamos que los individuos geniales no pueden distinguirse de los demás por límites tan netos como los que separan en un país la distribución de los impuestos, uniéndose aquí estas nuevas consideraciones con las anteriores. Así como el primer recuerdo de la infancia no está ligado con un acontecimiento externo que interrumpe el curso de los acontecimientos precedentes, sino que repentinamente, sin ruido, a *consecuencia de un desarrollo interno*, llega a cada individuo, más pronto o más tarde, *un día en que la conciencia llega a ser tan intensa* que deja un recuerdo, y desde entonces, según el talento, se conservan recuerdos más o menos numerosos *—un hecho que sólo la moderna psicología niega—, así también se necesitarían en los diferentes individuos diverso número de sacudidas para que llegaran a ser geniales, y según el número de estas sacudidas de la conciencia de las cuales la última tiene lugar en la hora de la muerte, se podría clasificar el talento de los hombres.* En esta ocasión deseo todavía resaltar la falsedad de las teorías de la psicología actual (para la cual el hombre no es otra cosa que un

4. Recordaremos la frecuencia con que muchas veces científicos puros fueron asaltados ante la muerte por problemas religiosos y metafísicos. Tales son los casos de *Newton*, *Gauss*, *Riemann* y Wilhelm *Weber*.

aparato registrador perfeccionado, sin tener en cuenta el desarrollo interno ontogénico de la mente) de que en la edad juvenil se retiene el mayor número de impresiones. Las impresiones experimentadas no deben confundirse con el material externo y extraño de la memoria, que es absorbido por el niño tanto más fácilmente cuanto más escasa es la sobrecarga de las impresiones internas. Una psicología que en problemas tan fundamentales se opone a la experiencia, no tiene otro remedio que cambiar de ruta y volver sobre sus pasos. Lo expuesto en este lugar apenas es otra cosa que una referencia a aquella psicología ontogenética o biografía teórica que más pronto o más tarde está llamada a sustituir a la actual ciencia del espíritu humano. Cada programa contiene implícitamente una convicción, cada objetivo de la voluntad presupone determinadas representaciones de condiciones reales. El nombre de «biografía teórica» limitará mejor que hasta ahora los confines con la *filosofía* y la *fisiología*, y el método biológico, que por la última dirección de la psicología (*Darwin, Spencer, Mach, Avenarius*) se ha desarrollado en forma unilateral y en parte se ha exagerado manifiestamente, encontrará ocasión de extenderse hasta abarcar *el curso psíquico de la vida como un todo*, desde el nacimiento hasta la muerte del hombre, dando cuenta del origen y transcurso de las diferentes fases de la vida como si se tratara de una planta. Se debe llamar biografía y no *biología* porque su cometido debe ser el estudio de las leyes permanentes que rigen el desarrollo mental del *individuo*. Hasta ahora, toda clase de historiografías se refieren únicamente a individualidades, *βίοι*, mientras que ahora se trataría de obtener puntos de vista generales y de determinado tipo. La *psicología debería empezar a transformarse en biografía teórica*. Dentro de los límites de tal ciencia podría y debería ser recogida toda la psicología actual, y sólo entonces sería posible obtener un fundamento fructífero para la ciencia del espíritu, según el deseo de Wilhelm *Wundt*. Sería erróneo dudar de esta posibilidad únicamente por el hecho de que la psicología actual «que todavía no ha comprendido ni su propia tarea ni su propio fin» es absolutamente impotente para ofrecer la más mínima ayuda a la ciencia del espíritu. A pesar de la luz que aportaron las investigaciones de *Windelband* y *Rickert* sobre las relaciones entre las ciencias naturales y las del espíritu, y al lado de la nueva clasificación de las ciencias en «nomotéticas» (de las leyes) e «idiográficas» (de los acontecimientos), está justificado, sin embargo, conservar la clasificación de *Mill* en ciencias naturales y ciencias psíquicas.

La deducción de que la necesidad de inmortalidad se halla relacionada con la forma continua de la memoria y con el respeto, está en perfecto acuerdo con el hecho de que *la mujer carece absolutamente de esa necesidad*. También se desprende de esas consideraciones el error que cometen aquellas personas que en el postulado de la prolongación de la existencia de un individuo

creen ver tan sólo un reflejo del temor a la muerte y del egoísmo material, dando lugar a las opiniones más conocidas sobre la creencia en la eternidad. En efecto, la *angustia ante la muerte* se encuentra tanto en las mujeres como en los hombres, pero *la necesidad de inmortalidad* queda limitada a estos últimos.

La explicación por mí dada del deseo psicológico de inmortalidad es más bien una muestra de la unión que existe entre ella y la memoria que una verdadera y estricta *deducción* obtenida de un elevado principio. Siempre se podrá demostrar que existe ese parentesco, y cuanto más vive un hombre en su *pasado* —y *no* en el *futuro*, como podría parecer a un examen superficial— tanto más intensa será su necesidad de inmortalidad. De igual modo, la ausencia de esa necesidad en la mujer está de acuerdo con la falta de respeto para su propia persona; parece, sin embargo, que esta doble carencia en la mujer, lo mismo que la coexistencia de la memoria y de la necesidad de inmortalidad en el hombre, tienen una raíz común más profunda. Lo que hasta ahora hemos dicho es sólo comprobación de cómo y por qué la vida en el propio pasado y su valoración con la esperanza de un más allá coinciden en el mismo individuo. Investigar la causa profunda de esta dependencia, que hasta ahora no ha sido considerada, es el problema cuya solución nos proponemos.

Tomemos como punto de partida la fórmula que hemos dado de la memoria universal del hombre superior: para él todo es *igualmente real*, el lejano pasado y los acontecimientos recientes. Por tanto, el acontecimiento no termina con el momento en que ha ocurrido, sino que se *conserva* merced a la memoria. *La memoria da lugar a que los acontecimientos no estén sujetos al tiempo*, y en ese sentido *triunfa sobre el tiempo*. Un hombre puede recordar su pasado debido a que *ha libertado los acontecimientos, que en la naturaleza son siempre función del tiempo, del influjo de éste, y los ha fijado en el espíritu.*

Pero ahora nos encontramos ante una dificultad: ¿cómo la memoria puede ser la negación del tiempo si por otra parte es cierto que quien no tenga memoria no podría darse cuenta de éste? Siempre, eternamente, sólo el recuerdo del pasado *nos da la pauta del tiempo*. ¿Cómo puede ocurrir que de dos cosas que se hallan en relación tan íntima, una de ellas sea lo contrario, la negación de la otra?

La dificultad es fácil de resolver. Un ser cualquiera, no es necesario que sea un ser humano, *cuando está dotado de memoria no es completamente absorbido, en el curso del tiempo, por los acontecimientos del momento*, y por ello, ese ser puede enfrentarse con el tiempo, comprenderlo y hacerlo objeto de su propia observación. Si los diferentes sucesos aislados quedaran abandonados al curso del tiempo, desaparecerían y no serían salvados por la memoria, modificándose al transcurrir los días, y el hom-

bre se encontraría arrastrado por la corriente de los acontecimientos con lo cual éstos *jamás podrían ser el objeto del pensamiento ni ser recogidos por la conciencia —la conciencia presupone dualidad.* Es necesario *haber vencido de algún modo al tiempo* para poder *reflexionar acerca de él,* y es preciso situarse *fuera del tiempo para que sea posible considerarlo.* Esto no se refiere solamente a un determinado período —en un estado pasional no se puede reflexionar acerca de esa pasión y hay que esperar a que haya pasado—, sino que *abarca el concepto general de tiempo. Si no hubiera una eternidad no existiría el concepto del tiempo.*

Para formarnos una idea de esa ausencia del tiempo, pensemos, por el momento, en que la memoria separa del tiempo *todo cuanto interesa al individuo y tiene importancia para él,* dicho brevemente, *lo que posee valor para el sujeto.* Se recuerdan tan sólo las cosas que han tenido valor para el individuo, aun cuando muchas veces no tengamos conciencia de ese hecho; *este valor es el que hace al acontecimiento independiente del tiempo. En cambio, se olvida todo aquello que carece de valor, aun cuando esta carencia pase inadvertida para el individuo.* El valor es, por consiguiente, la independencia frente al tiempo y viceversa; una cosa tiene tanto más valor cuanto más independiente es del tiempo y tanto menos cuanto más se modifica al transcurrir éste. En todo el mundo, el valor se halla en proporción a su independencia con el tiempo, y *sólo las cosas que no son función de él poseen un valor positivo.* Aun cuando ésta no sea la definición más profunda y general del valor, ni pretenda penetrar en su naturaleza, es, sin embargo, *la primera ley particular de toda teoría de los valores.*

Una breve visión de los hechos más destacados es suficiente para demostrarlo. Se está siempre inclinado a valorar escasamente aquellas opiniones formadas con rapidez, y poca atención prestamos a los juicios de aquellos que modifican constantemente sus ideas. Por el contrario, se siente el máximo respeto por aquellos símbolos mantenidos tenazmente, incluso cuando revisten las formas poco nobles del deseo de venganza o de la obcecación, o se trate de objetos inanimados. Recuérdese el «*aere perennius*» de los poetas y los «*quarante siècles*» de las pirámides. La gloria, o el buen recuerdo que un hombre deja tras de sí, palidecería si se supiera que no debe durar largo tiempo ni conservarse eternamente. Un individuo jamás se da cuenta de que constantemente cambia, y si se le dijera que cada vez se presenta bajo un nuevo aspecto, podría ocurrir que se sintiera orgulloso de esa cualidad, pero ese orgullo derivaría tan sólo de la constancia, regularidad y seguridad con que se presentan tales cambios.

Quien está cansado de la vida, aquel para quien la vida ya no tiene ningún valor, no presta interés a nada. A esta categoría de fenómenos pertenece el temor a que desaparezca una familia y a que se extinga un nombre.

Incluso todos los valores sociales, expresados en forma de dis-

posiciones jurídicas y contratos, aunque la costumbre y la vida cotidiana den lugar a modificaciones, nacen del deseo de que su validez se prolongue a través del tiempo, a pesar de que su fuerza legal sólo se extienda hasta un término preciso. En este caso el tiempo aparece como una constante elegida especialmente y no como una variable, de acuerdo con la cual pueden modificarse continua o discontinuamente las condiciones acordadas. En consecuencia, una cosa será tanto más estimada cuanto más larga sea su duración. Todos saben la poca importancia que tiene un pacto cuando se estipula por breve plazo, porque los contrayentes mismos tendrán, desde el principio, opiniones poco definidas, y a pesar de todos los documentos existirá siempre cierta desconfianza.

En la ley expuesta se encuentra también la verdadera explicación de que *los intereses de los hombres se prolonguen más allá de su muerte.* La necesidad de dar un valor a las cosas se manifiesta en la tendencia general a emanciparlas del tiempo, y esta tendencia se descubre incluso cuando se trata de situaciones que más pronto o más tarde han de cambiar, por ejemplo, la riqueza, la propiedad y todo lo que suele llamarse «bienes terrenales». Aquí radica la causa psicológica profunda del testamento, el porqué de un legado. El motivo no debe buscarse, en modo alguno, en el deseo de proveer a las necesidades de los allegados. También el individuo sin familia y sin allegados hace su testamento, y precisamente cuida de ello más que el padre de familia cuyo recuerdo después de su muerte no se borrará de modo tan rápido de la mente de los que le sobrevivan.

Los grandes políticos y gobernantes, especialmente los déspotas, y el hombre de Estado cuyo régimen termina con su muerte, buscan dar un valor a su gobierno ligándolo a algo imperecedero; un código o una biografía como la de *Julio César*, grandes empresas espirituales, trabajos científicos colectivos, museos, grandes construcciones *(saxa loquuntur)* o, de forma más original, creando o modificando un calendario. Pero incluso durante la vida tratan de dar persistencia a su poder, no sólo mediante tratados políticos o sólidas relaciones de parentesco a través de matrimonios diplomáticos, sino, ante todo, eliminando aquello que pueda poner en peligro la existencia perdurable de sus dominios. En este sentido el hombre político se transformará en un conquistador.

Las investigaciones psicológicas y filosóficas de la teoría de los valores no han concedido valor alguno a esta ley del ansia de perpetuidad. Sin embargo, han sido influidas en gran parte por las necesidades de la economía política e incluso buscaron invadir sus campos. De todos modos, yo no creo que la ley desarrollada aquí tenga valor alguno en la economía política, pues en este terreno está mucho más sujeta a objeciones que en el campo de la psicología. También desde el punto de vista económico todas las cosas tienen tanto más valor cuanto más durables son. Un objeto cuya capacidad de conservación sea muy breve podré comprarlo

por un precio mucho menor antes de caer la noche, suponiendo que el valor moral de la empresa que lo ofrece no establezca precios fijos e independientes de la influencia del tiempo. Pensemos en los múltiples establecimientos para preservar las mercaderías de la influencia del tiempo, y mantener así su valor (depósitos, almacenes, sótanos, etc.). También en este caso es absolutamente falso definir el valor, aunque así lo hacen los teóricos de la psicología de los valores, como todo aquello que es apto para satisfacer nuestras necesidades. De ser así, también los caprichos del hombre pertenecerían a sus necesidades (momentáneas), cuando en realidad nada más opuesto a ese concepto que un capricho. El capricho carece de valor, y a lo sumo se busca lo que satisface para destruirlo pocos momentos después. *Puede, pues, decirse que el plazo de duración no es eliminable del concepto del valor.* Incluso los fenómenos que se cree poder definir únicamente con la ayuda de la teoría de *Menger* de los «valores límites», pueden subordinarse al concepto aquí desarrollado. *El hecho de que el aire y el agua no tengan valor se debe a que sólo pueden ser valoradas positivamente las cosas individualizadas que tienen forma determinada.* Todo que posea una forma puede perderla, destruirse y, *por lo tanto, necesita conservarse.* Una montaña, un bosque, una llanura pueden adquirir forma al ser señalados sus límites, y en este sentido, incluso cuando se trate de terrenos yermos, tienen valor. El aire de la atmósfera y el agua que se extiende sobre la superficie terrestre carecen de límites y están extendidos difusa. mente. Si un mago llegara a comprimir el aire en un rincón del globo, como el espíritu de la fábula oriental, o pudiera reunir toda la masa de agua en un gran recipiente, impidiendo su evaporaración, tanto uno como otra adquirirían *forma,* y tendrían, por consiguiente, un valor. Una cosa sólo tendrá valor cuando exista la posibilidad, aunque sea lejana, de que pueda modificarse con el tiempo. En consecuencia, *el valor es adquirido en relación con el tiempo y se establece en oposición a él.* Valor y tiempo aparecen recíprocamente como dos conceptos correlativos. Es imposible analizar en este lugar hasta dónde nos conduciría tal razonamiento, así como determinar su importancia en lo que se refiere a una concepción del mundo. Para nuestro objeto es suficiente saber que no se puede hablar de valor en aquellos casos en que no existe la amenaza del tiempo. El caos, aun cuando sea eterno, sólo puede ser valorado negativamente. *La forma y la eternidad, la individualización y la duración,* son los dos momentos analíticos que crean y fundamentan en primer término el valor.

Queda así expuesta la ley fundamental de la teoría de los valores tanto en la esfera psicológica individual como en la psicológica social. Ahora, volviendo sobre nuestros pasos, someteremos a una investigación los diferentes puntos que ya hemos considerado en páginas anteriores, aunque constituyen el tema especial de este capítulo.

Como primera deducción de cuanto hemos dicho, podemos decir que en todos los terrenos de la actividad humana existe *una necesidad de eternidad, un deseo de valor.* Este deseo de valor que está profundamente ligado al «deseo de poder» falta totalmente, al menos en la forma de deseo de eternidad, en la mujer como individuo. Las mujeres sólo en raros casos toman disposiciones respecto a sus bienes, lo que confirma nuestra afirmación. El legado de un individuo lleva en sí algo de sagrado, y ésta es la causa de que sea *respetado* por los restantes hombres.

La misma necesidad de inmortalidad es tan sólo un caso especial de la ley general de que sólo las cosas eternas pueden valorarse positivamente. En ello se funda su relación con la memoria. El recuerdo que un suceso deja en un hombre está en proporción con la importancia que tuvo para él. Por muy paradójico que parezca, *el valor es lo que crea el pasado.* Sólo aquello que se ha valorado positivamente permanece protegido contra la acción del tiempo por la memoria. *Del mismo modo también la vida psíquica individual como un todo debe ser valorada positivamente y no en función del tiempo; es decir, debe sobreponerse a éste y permanecer eternamente después de la muerte del cuerpo.* Con esto nos acercamos extraordinariamente a los motivos más íntimos de la necesidad de inmortalidad. Cuando se ve la completa pérdida de importancia que sufre una vida rica y plenamente vivida a la que la muerte pone fin sin dejar rastro, y la consiguiente falta de sentido de todas las cosas, se experimenta la necesidad de inmortalidad. Esto es lo que con otras palabras escribía *Goethe* a *Eckermann,* el 4 de febrero de 1829.

El genio es el que tiene una necesidad más intensa de inmortalidad, y este hecho coincide también con todos los restantes que hasta ahora hemos expuesto acerca de su naturaleza. *La memoria vence completamente al tiempo únicamente cuando se presenta en forma universal, como ocurre en los individuos universales.* Por esto, *el genio es el típico hombre que no está afectado por el tiempo,* al menos éste es su ideal respecto a sí mismo, como lo demuestra su insistente y maníaca pretensión de inmortalidad. Es decir, posee en el grado máximo la necesidad de eternidad, la *voluntad más poderosa de tener un valor.*[5] Y ahora aparece ante nuestros ojos una coincidencia todavía más sorprendente. La eternidad no se manifiesta sólo en relación con los diferentes momentos de su vida, sino también frente a lo que en el cómputo del tiempo se considera como su generación, y que en estricto sentido se denomina «su época». *De hecho el genio no tiene ninguna relación con esta última.* No es la época la que crea el genio, no es su consecuencia, no se explica por ella, no tiene ningún honor

5. Causa muchas veces sorpresa que hombres comunes, incluso vulgares, no experimenten el menor temor ante la muerte, pero esto es fácilmente explicable. *No es el temor a la muerte el que crea la necesidad de inmortalidad, sino, por el contrario, es ésta la que crea el temor a la muerte.*

que agradecerle, ni tampoco la época podría disculparle de sus defectos. *Carlyle* ha demostrado que ciertas épocas han necesitado contar con un hombre importante, y, sin embargo, éste no ha aparecido. La aparición del genio constituye un misterio que el hombre, lleno de veneración, no debería intentar resolver. Y como las *causas* de su aparición no pueden ser encontradas en su época, *sus consecuencias no están ligadas a una época determinada,* y esto constituye el segundo enigma. *Las acciones del genio viven eternamente, y el tiempo no las modifica en nada.* Por su obra, el hombre superior adquiere la inmortalidad sobre la Tierra que le hace *tres veces eterno*; su «apercepción» universal o la valoración de todos los acontecimientos, impide a éstos al ser conservados en su memoria, desaparecer pasado el momento en que ocurrieron; su aparición es independiente de su época, y sus obras jamás mueren.

Éste es el lugar de responder a una pregunta que aunque por azar no ha sido formulada por nadie, es necesario aclarar.

Se trata de saber, nada menos, si lo que merece llamarse genio se halla también entre los animales (o vegetales). Aparte de los criterios ya desarrollados acerca del talento, de cuya aplicación a los animales se deduce que apenas se encuentran entre ellos individuos que sobresalgan de los restantes, existen también suficientes razones, que serán expuestas más tarde, para afirmar que no se observa ningún caso que ofrezca semejanzas con la genialidad. El talento debería existir entre los animales lo mismo que entre los individuos no geniales, pero ese especial don que antes de *Morau de Tours, Lombroso* y Max *Nordau* fue considerado como una «chispa divina», no debe extenderse a ese reino. Esta limitación no depende del orgullo ni de un ansioso celo de conservar un privilegio, sino que se funda en razones muy justificadas.

La primera aparición del genio *en el hombre* no llega a aclararlo todo. Ello es debido a que la raza humana tiene un total «espíritu objetivo», en otras palabras, el *hombre es el único, entre todos los seres vivos, que tiene historia.*

Toda la historia humana (comprendiendo como tal la historia del espíritu y no la historia de las guerras) ¿no sería más fácilmente comprensible por la presencia del genio, la incitación que de él parte y su imitación por los seres de tipo más *simioide*? Así ocurre en la arquitectura, la agricultura y especialmente en el lenguaje. Toda palabra fue creada por *un* hombre que era superior al tipo medio, cosa que en la actualidad sigue ocurriendo (hecha abstracción, como es natural, de los nombres de los nuevos hallazgos técnicos). ¿De qué otra forma hubiera surgido el lenguaje? Las palabras primitivas *fueron «onomatopéyicas»*. Sin intervenir la voluntad de quien las pronunciara, la respuesta directa al estímulo fue un sonido análogo a él. Todas las restantes palabras fueron originariamente tropos, onomato-poesías de segundo orden, metáforas, comparaciones; toda la prosa fue alguna

vez poesía. *La mayor parte de los genios ha quedado, por lo tanto, desconocida.* Piénsese en los proverbios, incluso en los más triviales, como aquel de que «una mano lava la otra». Tal frase fue pronunciada hace muchos años por algún hombre de ingenio. Por otra parte, ¡cuántas citas de autores clásicos muy leídos, cuántas *palabras de Cristo*, se repiten ahora como absolutamente impersonales, y cuántas veces tenemos que meditar largamente para recordar por quién fueron pronunciadas! En consecuencia, no se puede hablar de la «sabiduría de una lengua», de la superioridad y de las felices expresiones de la «lengua francesa». Ni el lenguaje, ni los «cantos populares» han sido creados por la masa. Este falso convencimiento nos llevaría a desdeñar la obra individual, para exaltar inmerecidamente la de las multitudes. El genio mismo que ha creado la lengua no pertenece a la nación en que ha nacido y en cuyo idioma ha expresado sus ideas, pues en realidad es universal. Una nación se orienta en sus genios, y forma, siguiéndolos, el concepto ideal de sí misma. No puede decirse que sirva de guía a los individuos superiores, antes bien, son éstos los que marcan la ruta a la multitud. Por análogos motivos habría que guardar mayor cautela cuando, como ocurre frecuentemente, se considera, sin una preparación crítica, que la psicología de las lenguas está relacionada con la psicología de los pueblos. El hecho de que las lenguas hayan sido creadas por algunos pocos hombres explica que en ellas se encuentre tanta sabiduría. Si un pensador tan profundo como Jakob *Böhme* estudia etimología se puede estar seguro de que dirá algo más de lo que sean capaces de captar algunos historiadores de la filosofía. Desde *Bacon* hasta Fritz *Mauthner* todos los *cabezas huecas* han sido *críticos del lenguaje*.[6]

El genio, por el contrario, no ha hecho crítica del idioma, sino que continuamente ha aportado algo nuevo, como, en general, ha producido las restantes obras del espíritu que constituyen la base fundamental de la cultura, del espíritu objetivo, en tanto que aquélla sea realmente espíritu. Así vemos que *hombre inmortal es aquel que crea la historia; ésta sólo puede ser creada por seres que se hallan fuera de su encadenamiento causal.* Sólo ellos se encuentran en relación indisoluble con la eternidad absoluta que da a sus producciones un contenido eterno. Aquella parte de los acontecimientos que es absorbida por la cultura lo es precisamente desde el punto de vista de su valor eterno.

Aplicando al genio aquella medida de la triple eternidad antes mencionada, será fácil decidir qué es lo que debemos reconocer como tal y a quién debemos negar esa cualidad. La verdad se encuentra *entre* las teorías populares, representadas, por ejemplo, por *Türck* y *Lombroso*, que aplican el concepto del genio a cualquier trabajo espiritual o material que sobrepasa notablemente el

6. Me apresuro a solicitar disculpas a los manes de *Bacon* por haberle colocado en semejante compañía.

término medio, y las excesivamente exclusivistas de *Kant* y *Schelling*, que sólo consideran como tal al artista creador. *El título de genio hay que reivindicarlo únicamente para los grandes artistas y para los grandes filósofos* (entre los cuales cuento también los genios más extraordinarios, *los grandes fundadores de religiones*).[7] Ni el «gran hombre de acción», ni el «gran hombre de ciencia» pueden aspirar a esa categoría.

Los «*hombres de acción*», los políticos y caudillos famosos, podrán tener algunos rasgos que recuerden al genio (por ejemplo, un perfecto conocimiento de la humanidad, una enorme memoria para las personas), y todavía volveremos a ocuparnos de su psicología. Sin embargo, sólo podrán confundirlos con el genio aquellos que se dejan cegar por el aspecto externo de la grandeza. En más de un sentido el genio se caracteriza precisamente por la *renuncia* a toda grandeza *exterior*, por la pura grandeza *interior*. El hombre verdaderamente importante posee un sentido concreto del valor, el caudillo político tiene casi exclusivamente la capacidad de concebir el poder. Aquél busca, de todos modos, el poder en el valor; éstos, a lo sumo, ligan y funden el valor con el poder (recuérdese cuanto hemos dicho acerca de las empresas de los emperadores). El gran caudillo o el gran político surgen del caos de los *acontecimientos*, como el ave fénix, para luego desaparecer como ésta. El gran emperador o el gran demagogo son los únicos hombres que viven por completo en el presente; no sueñan con un futuro mejor y más bello, no sienten el pasado, ligan su destino al momento y no buscan *vencer al tiempo* de aquellos dos modos que son posibles al hombre. El verdadero genio, por el contrario, no depende en sus creaciones de las condiciones concretas del tiempo que para el caudillo político marcan siempre una dirección. La obra del hombre de acción desaparece generalmente sin rastros al producirse su muerte, muchas veces antes y jamás más tarde. Así, el gran emperador es un *fenómeno de la naturaleza*, mientras el gran pensador y el artista se hallan fuera de ella, siendo una corporización del espíritu. La crónica del tiempo sólo nos cuenta aquello que hizo, y que luego quedó destruido. El emperador no produce nada que tenga valor para todos los siglos, mientras que esto es característico de la obra del genio. El *genio*, y no los otros, *crea* la historia, ya que no está *aprisionado por ella*, sino que se encuentra *más allá de sus límites. El hombre importante tiene una historia, mientras que es la historia la que tiene al emperador*. El hombre superior engendra el tiempo, el emperador es engendrado por él, y es su víctima además.

El gran hombre de ciencia, cuando no es al mismo tiempo un gran filósofo, tampoco puede aspirar a ser denominado genio, aunque se llame *Newton* o *Gauss*, *Linneo* o *Darwin*, *Copérnico* o *Galileo*. Los hombres de ciencia no son universales, porque la cien-

7. Sobre esto trata brevemente el capítulo XIII.

cia es sólo una rama o varias ramas del conocimiento. Esto no se debe, en modo alguno, a que la «especialización progresiva haga imposible dominar todos los conocimientos». Entre los estudiosos de los siglos XIX y XX se encuentran algunos sorprendentes enciclopedistas a la manera de *Aristóteles* y *Leibniz*; recordaré tan sólo a Alexander v. *Humboldt* y a Wilhelm *Wundt*. El defecto asienta mucho más en la naturaleza de todas las ciencias y de los científicos. En el capítulo VIII intentaremos descubrir la principal diferencia que en este sentido puede establecerse. Entretanto podremos quizás afirmar que incluso los hombres de ciencia más notables no poseen una naturaleza tan comprensiva como tuvieron aquellos filósofos que se hallan en los límites más externos de lo que podemos designar como genial (me refiero a *Fichte*, *Schleiermacher*, *Carlyle* y *Nietzsche*). ¿Qué hombre de ciencia ha sentido en sí una directa comprensión de *todos* los hombres y de *todas* las cosas, o ha pensado en la posibilidad de realizar algo semejante en sí y por sí mismo? ¿Qué otro sentido ha guiado el trabajo científico de millares de años que no sea el de *sustituir* la ausencia de esta inmediata comprensión? Ésta es la causa por la cual *necesariamente* todos los hombres de ciencia son siempre «especialistas». Estos hombres, a menos que no sean también filósofos, por muy inteligentes que hayan sido, no conocen la vida continua que nada olvida, y que caracteriza al genio, precisamente por su falta de universalidad.

Por último, las investigaciones de los hombres de ciencia están siempre circunscritas al punto en que se encuentran los conocimientos en su época. Reúnen un fondo de experiencias en determinada cantidad y lo modelan, lo incrementan y modifican más o menos, y lo transmiten a la posteridad. Pero del resultado de sus trabajos hay mucho que eliminar y mucho que añadir; sus obras permanecen en forma de libros en las bibliotecas, pero no son eternas y ni siquiera en un solo punto se libran de rectificaciones. En las célebres doctrinas filosóficas, así como en las grandes obras de arte, existe algo de estable, de indeleble, una *concepción del mundo* que no se altera por el transcurso del tiempo, y que según la individualidad de su creador encuentra siempre más tarde otros individuos que siguen sus enseñanzas. Todavía hoy existen *platónicos* y *aristotélicos*, *spinozistas* y *berkeleyanos*, *tomistas* y partidarios de Giordano *Bruno*, pero, en cambio, no existen doctrinarios de *Galileo*, de *Helmholtz*, de *Ptolomeo* o de *Copérnico*. Por tanto, se corrompe el sentido de la palabra cuando se habla de «clásicos de las ciencias exactas» o «clásicos de la pedagogía», mientras que con perfecta razón puede hablarse de filosofía y arte clásicos.

El gran filósofo lleva el nombre de genio merecidamente y con honor, y aunque el grande y eterno dolor de los filósofos sea no ser artistas, éstos no envidian menos a aquéllos su capacidad para pensar abstracta y sistemáticamente. No en balde Prometeo y

Fausto, Próspero y Cipriano, Pablo el Apóstol y el «Pensieroso» constituyen para ellos interesantes problemas.

En consecuencia, creo que merecen igual consideración, y ninguno tiene superioridad sobre el otro.

Naturalmente, tampoco en la filosofía se debe ser pródigo al aplicar el concepto de la genialidad, como hasta ahora ha solido hacerse. De ser así, mi exposición podría ser tachada de parcialidad contra la «ciencia positiva», cosa que está muy lejos de mi pensamiento, pues esa arma podría fácilmente volverse en primer término contra mí y contra una gran parte de este trabajo. No se puede calificar como geniales a hombres como *Anaxágoras, Gueulinx, Baader* y *Emerson.* Ni la profundidad carente de originalidad *(Angelus Silesius, Filón, Jacobi),* ni la superficialidad original (*Comte, Feuerbach, Hume, Herbat, Locke y Carneades*) tendrían el derecho de atribuirse ese título. La historia del arte, como la de la filosofía, está llena actualmente de valoraciones absurdas. No ocurre así con la historia de la ciencia, que continuamente *rectifica* los resultados obtenidos y va *valorando* estos *perfeccionamientos.* La historia de la ciencia renuncia a la biografía de sus grandes hombres; su fin es un sistema de experiencias supraindividuales en la que desaparece el individuo. Quien se dedica a la ciencia da pruebas de su *gran* abnegación, pues desde ese momento renuncia a su propia *eternidad.*

VI. Memoria, lógica, ética

El título con que encabezo este capítulo puede dar lugar, con facilidad, a un equívoco. Podría parecer que el autor cree que los valores lógicos y éticos son objetos exclusivos de la psicología empírica, y que el fenómeno psíquico, así como la sensación y el sentimiento, la lógica y la ética, constituyen subsecciones de la psicología y fundadas en ella.

Declararé inmediatamente que considero esta opinión, el «psicologismo», como completamente falsa y perniciosa; falsa, porque la subordinación jamás puede lograrse, y pronto hemos de convencernos; perniciosa, porque daña no tanto a la lógica y a la ética como a la psicología. La exclusión de la lógica y de la ética de los *fundamentos* de la psicología, y su inclusión en un apéndice de esta última es correlativa al crecimiento desmesurado de la teoría de las sensaciones, teniendo de común con ésta todo lo que en el terreno de la conciencia se presenta como «psicología *empírica*»: un montón de huesos descarnados sin soplo de vida, del que ha sido eliminado todo lo que representa una verdadera experiencia. En lo que se refiere a las desgraciadas tentativas de emplear la lógica y la ética como materiales con los que se vaya construyendo la argamasa de la psicología, y así estructurar el delicado edificio de la vida anímica, no presento, al menos, objeción alguna para *Brentano* y su escuela *(Stumpf, Meinong, Höfler, Ehrenfels)*, a Th. *Lipps* y G. *Heymans*, ni tampoco a las opiniones semejantes de *Mach* y *Avenarius*. Pero por principio me sitúo en aquella otra dirección representada por *Windelband, Cohen, Natorp, F. J. Schmidt* y particularmente por *Husserl* (quien, partidario antes del psicologismo, ha llegado luego al convencimiento de la imposibilidad de mantener este punto de vista), dirección que contra el método genético-psicológico de *Hume* hace valer y mantiene el pensamiento crítico transcendental de *Kant*.

El objeto de este trabajo no es ocuparse de las normas generales y supraindividuales de la acción y del pensamiento, ni de las condiciones del conocimiento, sino que desde el comienzo al fin trata de establecer las *diferencias* entre los hombres sin pretender extenderse a todos los seres en general (incluso a los «ángeles celestes») como sostiene, al menos en su *pensamiento fundamental*, la filosofía kantiana. De aquí que debamos permanecer dentro del campo psicológico (no *psicologístico*), aunque cuando sea necesario se intente una consideración formal, o al menos se

haga notar que en este o en aquel punto el derecho exclusivo pertenece al método lógico, crítico y transcendental.

El título de este capítulo se justifica de otro modo. Las investigaciones completamente nuevas, y, por consiguiente, difíciles que hasta ahora hemos realizado, indican que la memoria humana se presenta en íntima relación con cosas cuyo parentesco parece que nadie ha intentado buscar. El tiempo, el valor, el genio, la inmortalidad, pueden mostrar una notable dependencia con la memoria: dependencia que evidentemente nadie sospechó todavía. Esta casi absoluta falta de referencias reconoce una causa profunda. Podríamos decir que la responsabilidad radica en la deficiencia y en la ineptitud que fueron hasta ahora compañeras constantes de las teorías de la memoria.

Aparece en primer término la doctrina fundada ya a mitad del siglo XVIII por Charles *Bonnet* y elaborada en el último tercio del siglo XIX por Ewald *Hering* y E. *Mach*, según la cual la memoria humana no es otra cosa que la «función general de la materia organizada» que reacciona más fácil y rápidamente a aquellas nuevas excitaciones que se asemejan más o menos a las precedentes que a las excitaciones completamente nuevas. Según esta teoría la memoria es un fenómeno de adaptación en el sentido de *Lamarck*, el resultado de estímulos repetidos sobre los organismos vivos. Ciertamente, existe algo de común entre la memoria humana y aquellos hechos, por ejemplo, el incremento de excitabilidad refleja por la frecuente repetición de las excitaciones; idéntico elemento se observa en la continuación y la persistencia del efecto pasado el momento de la primera impresión. En el capítulo XII volveremos sobre el tema para explicar los fundamentos de este parentesco. Existe, sin embargo, una diferencia enorme entre el robustecimiento de un músculo por la adaptación a repetidas contracciones, entre el habituamiento de los arsenicófagos o de los morfinómanos a las dosis cada vez más elevadas de veneno, y el recuerdo que el hombre posee de sus anteriores vivencias. En el primer caso la huella de lo que ya ocurrió tan sólo es perceptible en lo que está ocurriendo, mientras que en el segundo reaparecen situaciones anteriormente vividas, y, lo mismo que las antiguas, se presentan a la conciencia como eran, con toda su individualidad, y no simplemente como un efecto ulterior de un residuo que se ha hecho utilizable. La identificación de los fenómenos sería tan ilógica que renunciamos desde ahora a una ulterior mención de este aspecto biológico general.

La doctrina de las asociaciones como teoría de la memoria está ligada a hipótesis fisiológicas, desde el punto de vista *histórico* a través de Hartley, y desde el punto de vista *material* a través del *concepto de habituamiento*. Dicha doctrina atribuye la memoria al engranaje mecánico de las representaciones, de acuerdo con cuatro leyes. *Desprecia el hecho de que la memoria (la memoria continua del hombre) sea en el fondo un fenómeno de la voluntad.*

Puedo recordar una cosa, si realmente lo *pretendo*, oponiéndome, por ejemplo, a mi deseo de dormir, si es que verdaderamente he decidido reprimir ese deseo. En la *hipnosis, durante la cual es posible recordar todo lo que se ha olvidado, se impone la voluntad de un extraño sustituyendo a la propia que se halla debilitada,* y de este modo se obtiene nuevamente la demostración de que es la *voluntad* la que *busca las asociaciones adecuadas, que toda asociación es determinada por la «apercepción» profunda.* Nos hemos visto obligados a anticipar así algunos de los conceptos que se desarrollarán más tarde acerca de las relaciones entre la psicología de las asociaciones y la psicología de las apercepciones.

Con la psicología de las asociaciones, que descompone primero la vida psíquica, y se figura poder recomponer los diferentes fragmentos resultantes, se halla relacionada aquella tercera confusión que, a pesar de las fundadas y casi simultáneas objeciones de *Avenarius* y de *Höffding*, establece diferencias sensibles entre la *memoria* y el *reconocimiento.* Para reconocer un objeto no es necesario reproducir la impresión primitiva, aun cuando también en una parte de los casos las nuevas impresiones parecen tener la tendencia de despertar la primitiva. Pero al lado de este tipo de conocimiento existe otro *inmediato*, tan frecuente como aquél, en el cual la nueva impresión no aparece vinculada con una asociación, sino que lo visto, lo oído, etc., se presenta únicamente con un tinte específico (*tinge*, según diría *James*), con aquel «carácter» que *Avenarius* denominó el «notal» [*das Notal*], y *Höffding* «la cualidad de lo conocido». Al que regresa a su patria le parecen *conocidos* los caminos y senderos, aun cuando ya no sepa nombrarlos, no sea capaz de orientarse y tampoco pueda recordar los días en que pasó por ellos. Una melodía me puede «parecer conocida» sin que yo sepa cuándo y dónde la he oído. El «carácter» (en el sentido de *Avenarius*) del *conocimiento*, de la *familiaridad*, etcétera, pudiéramos decir que flota sobre la impresión sensorial misma; el análisis nada sabe de asociaciones cuya «fusión» con mi nueva sensación debería, según las afirmaciones de una pseudopsicología presuntuosa, provocar directamente el nuevo sentimiento. El análisis puede distinguir perfectamente estos casos de aquellos otros en que ya de un modo apenas perceptible (en forma de hénide) se asocia realmente el primitivo acontecimiento.

Esta distinción también es necesaria en la psicología individual. En los hombres superiores, la conciencia de un pasado no interrumpido es siempre tan viva que cuando, por ejemplo, vuelve a encontrar casualmente a un conocido, reproduce de inmediato el último encuentro como un suceso independiente y aislado, mientras que en los individuos mediocres el simple sentimiento del conocimiento que le permite reconocer suele presentarse únicamente cuando consiguen reconstruir por entero aquel encuentro, incluso con todas sus particularidades.

Para concluir, al plantearnos la pregunta de si algunos otros

organismos, aparte del hombre, poseen la facultad, que se debe distinguir de todas las que ofrezcan alguna semejanza con ella, *de hacer revivir en su totalidad anteriores momentos de su vida*, tendremos que responder muy probablemente con la negativa. Los animales no podrían permanecer horas y horas tranquilos e inmóviles en un lugar si pensaran en su vida pasada o recorrieran con el pensamiento el porvenir. Los animales tienen cualidades para conocer y sentimientos de espera (el perro que festeja a su dueño cuando regresa al hogar después de muchos años, los cerdos que aguardan delante de la puerta del matarife, la yegua en celo cuando es conducida hacia el semental), pero no poseen ningún recuerdo ni ninguna esperanza. *Los animales son capaces de reconocer, pero carecen de memoria.*

Siendo la memoria una propiedad particular que no debe confundirse con los campos inferiores de la vida psíquica, y teniendo en cuenta que es exclusiva del hombre, no puede sorprender que se halle en relación con aquellos fenómenos superiores, como los conceptos de valor y de tiempo y la necesidad de inmortalidad que no tienen los animales, y que son los que permiten que sólo el hombre sea genial. Y si ésta es una cualidad limitada al hombre, una esencia profundamente humana, que encuentra su expresión en todas las cualidades particulares de éste, debe esperarse que también los fenómenos lógicos y éticos, que faltan, lo mismo que la memoria, en los restantes seres vivos, deben estar en cierta relación con aquélla. Se trata ahora de encontrar esa relación.

Puede ser útil partir del bien conocido hecho de que los *mentirosos* tienen mala memoria. Está perfectamente establecido que los «*embusteros* patológicos» casi «carecen de memoria». Los hombres embusteros, de los que más tarde volveremos a hablar, no son en realidad frecuentes. Teniendo en cuenta lo que antes se ha dicho acerca de la memoria de las mujeres, y observando que en el sexo masculino la mentira corre parejas con la falta de memoria, se comprende que los refranes, los cuentos y las poesías festivas nos pongan en guardia contra la mendacidad femenina. Se comprende que un ser cuya memoria fuera tan mínima que todo lo que ha dicho, hecho o sufrido sólo se presentara más tarde a la conciencia de un modo nebuloso, caería fácilmente en la mentira, y cuando se tratase de lograr un fin práctico resistiría difícilmente el impulso de mentir. Todavía más fuerte sería esta tentación a la mentira si la memoria de ese ser no fuera del tipo continuo, característico del hombre, sino que, por el contrario, fuera como en la mujer, discontinua, sin ligazón, *diluida* en los acontecimientos contemporáneos, en lugar de *sobreponerse a ellos*, o cuando no refiriera, como en el hombre, todos los sucesos a una única base que *sirviera de apoyo*; es decir, *cuando faltara «un centro de la apercepción»* que constituyera el núcleo de todo el pasado, y *cuando el ser no se sintiera y supiera el mismo en todas*

las situaciones de su vida. Es frecuente entre los hombres que alguna vez «no se comprendan a sí mismos», y así se observa que muchos individuos cuando piensan en su pasado —sin que esto pueda ponerse en relación con los fenómenos de la periodicidad psíquica— encuentran grave dificultad para referir todos los acontecimientos a su personalidad actual, y no llegan a darse cuenta de cómo han podido pensar o hacer lo que pensaron o hicieron en aquellas ocasiones. *Sin embargo, saben y sienten, sin tener la menor duda, que así lo hicieron y pensaron.* El sentimiento de la identidad en todas las situaciones de la vida falta completamente en la mujer genuina, cuya memoria, incluso cuando es sorprendentemente buena, como ocurre en raros casos, *siempre carece de continuidad.* La conciencia de la unidad del hombre, que frecuentemente no llega a comprender su pasado, se manifiesta en la *necesidad de comprenderse*, y esta necesidad lleva inmanente *la premisa de que él ha sido siempre el mismo*, a pesar de su autoincomprensión actual. Cuando las mujeres piensan en su vida pasada *jamás se comprenden a sí mismas, pero tampoco sienten la necesidad de comprenderse*, como se deriva del escaso interés que prestan a las palabras de un hombre que les refiere algo de lo que ellas han afirmado en otra ocasión. *La mujer no se interesa nunca de sí misma* —por esto no existe una mujer psicólogo, ni ninguna psicología femenina creada por una mujer— y le parecen incomprensibles los esfuerzos que realizan los hombres para interpretar su pasado como *una serie lógica de sucesos continuos*, sin lagunas, ordenados en forma causal, poniendo en relación el principio, el medio y el fin de la vida individual.

Desde este punto es posible tender también un puente hasta la lógica a través de un campo de transición. Un ser que como la mujer, la mujer absoluta, no se sintiese idéntico en los diferentes momentos sucesivos, no poseería ni siquiera la evidencia de la identidad del objeto de su pensamiento en los diversos instantes. Y cuando ambas partes están sometidas a la alteración, falta, por así decir, el sistema absoluto de coordenadas a que poder referir los cambios, y con ayuda del cual nos es posible señalarlos. Un ser cuya memoria no llegase siquiera a permitir la posibilidad psicológica de formular el juicio de que un objeto o una cosa, a pesar del tiempo transcurrido, permanece idéntica a sí misma, y de hacerle, por tanto, capaz de establecer y determinar una magnitud matemática en un cálculo más largo que el anterior, *no sería tampoco capaz, en el caso extremo, de superar con su memoria el tiempo infinitamente pequeño que es (psicológicamente) necesario para decir que A sigue siendo A en el momento siguiente, para establecer el juicio de la identidad A = A o para formular la ley de oposición que presupone que A no ha desaparecido en forma instantánea de la mente del sujeto. En este caso, y debido a la estrechez de la conciencia, que no tiene ante sí ambos conceptos, es imposible diferenciar A de lo que no sea A.*

Esto no es un juego de palabras, un malicioso sofisma de las matemáticas, una conclusión desconcertante obtenida de premisas falsamente admitidas. Para evitar posibles objeciones adelantaremos ahora los resultados a que llegaremos más tarde: es decir, que el juicio de identidad se refiere siempre a los *conceptos*, jamás a los sentimientos complejos de tales, y que los conceptos, como conceptos lógicos, son eternos y conservan su validez, se consideren o no como sujetos psicológicos constantes. Pero el individuo, al pensar en un concepto, jamás lo hace puramente como concepto lógico, porque *no es un ser puramente lógico, sino también psicológico*, «impresionado por las condiciones de los sentidos». De aquí que sólo pueda pensar en una representación general surgida de sus experiencias individuales mediante la recíproca anulación de las diferencias y el refuerzo de las semejanzas (una representación «típica», «connotativa», «representativa»), *pero que contiene el momento abstracto del concepto y puede ser valorada en este sentido de un modo ejemplar*. El hombre debe tener también la posibilidad de mantener y conservar la representación mediante la cual el concepto de hecho *no intuitivo* se piensa *intuitivamente*, y a su vez, esta posibilidad le es ofrecida tan sólo por la memoria. Si, por consiguiente, le faltara la memoria, faltaría también la posibilidad de pensar lógicamente, esa posibilidad que, por decirlo así, siempre se *encarna* en un médium *psicológico*.

He aquí, pues, la estricta demostración de que con la memoria también se pierde la capacidad de ejercer las funciones lógicas. Los principios de la lógica no por ello quedan alterados, sólo la fuerza para ponerlos en práctica está ligada a una condición. La proposición $A = A$ presenta siempre *psicológicamente* una relación con el *tiempo*, en tanto que sólo puede ser *manifestada* en *contraposición* con el tiempo: $At_1 = At_2$. Lógicamente, tal relación no le es propia, pero más tarde diremos por qué *el juicio puramente lógico no tiene particular sentido* y necesita esta envoltura *psicológica*. En consecuencia, el *juicio* sólo puede establecerse psicológicamente en *relación con el tiempo*, en tanto que se presenta como una verdadera negación de él.

Ya hemos dicho antes que la memoria continua significa el triunfo sobre el tiempo, y precisamente esto demuestra que aquélla es la *condición psicológica* para comprender a éste. *En consecuencia, la memoria continua se presenta como la expresión psicológica del principio lógico de la identidad.* Para la mujer absoluta a quien aquélla falta, este principio tampoco será axioma de su pensamiento. *Para la mujer absoluta no existe el* principium identitatis *(ni el* principium contradictionis, *ni el de* exclusi tertii*)*.

No sólo estos tres principios, sino también la cuarta ley del pensamiento lógico, el *principio de razón*, que exige a todo juicio una motivación, necesaria para todo ser pensante, depende del modo más íntimo de la memoria.

El principio de razón suficiente es el nervio, la esencia del silogismo. Las premisas con relación a la conclusión son psicológicamente juicios anteriores a ésta, que deben ser fijados igualmente por el pensador, del mismo modo que los *principios* de identidad y de contradicción sirven de *protección* a los conceptos. Los motivos que actúan sobre el hombre hay que buscarlos siempre en su pasado. De aquí que la continuidad que domina por entero el pensamiento del sujeto esté estrechamente relacionada con la causalidad. Para que desde el punto de vista *psicológico* entre en vigor el principio de razón hay que presuponer una *memoria continua* que conserve la identidad. Como la mujer no conoce esta memoria continua se *deduce que para ella no existe el* «principium rationis sufficientis».

En consecuencia, es exacto que la mujer carece de lógica.

Georg *Simmel* ha considerado esta antigua sentencia como insostenible, porque, en su opinión, las mujeres saben muchas veces obtener consecuencias extraordinariamente correctas. El hecho de que una mujer, en algunos casos *concretos*, en aquellos que le *importa llegar a un determinado fin*, proceda de modo consecuente, no es prueba de que esté en posesión del principio de razón, como tampoco es una demostración de que conozca el principio de identidad el hecho de que mantenga tenazmente y en repetidas ocasiones una afirmación cuya falsedad es conocida hace mucho tiempo. *La cuestión es saber si el individuo reconoce los axiomas lógicos como criterios de la validez de su pensamiento, y los considera como norma continua para su juicio.* Una mujer jamás llega a comprender que *es necesario fundamentar todos los conceptos*, y como no posee continuidad no siente necesidad alguna de fundar lógicamente su pensamiento; *de aquí la credulidad de todas las mujeres.* En casos aislados podrá ser consecuente, pero entonces la lógica no le sirve de medida sino de instrumento, no es la guía sino, la mayor parte de las veces, el verdugo. Por el contrario, cuando una mujer manifiesta una opinión, y el hombre que sea tan necio como para tomarla en serio le pregunta el motivo, la interrogada considerará esta pregunta incómoda y enojosa, porque va en contra de su propia naturaleza. *El hombre se siente avergonzado si no fundamenta sus pensamientos, y se cree en el deber de hacerlo los haya o no manifestado*, porque se halla obligado a seguir la norma de la lógica en cuanto que la ha establecido una vez por todas. La mujer se irrita ante la exigencia de que su pensamiento deba depender *sin excepción* de la lógica, *le falta la conciencia intelectual*, y podría decirse de ella que está afectada de *logical insanity.*

El error más común que se descubre en la conversación de las mujeres, si se quiere examinar realmente su lógica (el hombre por lo general no lo hace y con esto manifiesta su desprecio por la lógica femenina), sería el *quaternio terminorum*, un desplazamiento debido a la incapacidad de fijar *determinadas* representa-

ciones, a la falta de una relación con el principio de identidad. La mujer no reconoce por sí misma que deba atenerse a ese principio que nunca le sirve de criterio supremo de juicio. El hombre se siente en deuda con la lógica, la mujer no; sólo de esto depende ese sentimiento de obligación que sirve de garantía de que un hombre se verá forzado a pensar siempre de modo lógico. Quizás el pensamiento más profundo que haya expresado *Descartes*, que por eso ha sido poco comprendido y suele citarse como una enorme equivocación, es que: *todo error es una culpa.*

Pero la fuente de todos los errores en la vida es siempre la falta de memoria. Así, la lógica y la ética que descansan en el deseo de verdad y que coinciden en el máximo valor de ésta, se hallan en relación con la memoria. Comenzamos, pues, a comprender que *Platón* no estaba equivocado al afirmar que la inteligencia dependía del recuerdo. La memoria no es, por tanto, un *acto* lógico y ético, pero, al menos, constituye un *fenómeno* lógico y ético. Un hombre que haya tenido una sensación realmente profunda, se considera casi culpable si observa que media hora más tarde está pensando en otra cosa, aunque ello se debe a haber sido solicitado por una causa externa. El hombre se considera falto de conciencia e inmoral cuando percibe que desde hace largo tiempo no ha pensado en algún momento de su vida. La memoria es también moral, porque es la única que facilita el *arrepentimiento. Todo olvido, por el contrario, es en sí inmoral.* Por esto, el *respeto* es también un postulado *moral.* Es un *deber no olvidar* nada, y por esto hay que recordar especialmente a los muertos. Por los mismos motivos lógicos y éticos el hombre busca coordinar lógicamente su pasado y ordenar los acontecimientos en una unidad.

He aquí que de golpe nos encontramos con la profunda dependencia entre la lógica y la ética, en la que ya pensaron Sócrates y Platón, que nuevamente descubrieron Kant y Fichte, y que más tare volvió a ser descuidada y perdida en el olvido.

Un ser que no comprenda o no reconozca que *A* y no *A* se excluyen entre sí, no encontrará dificultad alguna en mentir; es más, para un ser de este tipo no existe el *concepto* de mentira, ya que su opuesto, la verdad, es ignorado por él. Si tal ser tiene el don de la palabra *mentirá sin saberlo*, incluso sin la posibilidad de reconocer que miente, en cuanto le falta el criterio de verdad. «*Veritas norma sui et falsi est.*» Nada hay tan impresionante para un hombre como preguntar a una mujer sorprendida en una mentira: ¿por qué mientes?, y observar que ella, sin llegar a *comprender*, trata de tranquilizarle con una sonrisa, si es que no rompe a llorar.

La memoria por sí sola no basta para aclarar el problema. También entre los hombres está bastante difundida la mentira, y se puede mentir a pesar de que se *recuerde* con precisión el hecho, que en este caso es sustituido por otro. Tan sólo en indivi-

duos que falsean el hecho con plena conciencia, puede decirse, *con razón, que mienten.* Es necesario que exista la idea de verdad, así como del sumo valor de la lógica y de la ética, para poder hablar de la supresión de estos valores a consecuencia de motivos extraños. Cuando tales ideas faltan no se puede hablar de *error* o *mentira* sino, a lo sumo, de *aberración* o de *hábito de mentir*; no se trata de *un ser antimoral, sino de un ser amoral. La mujer es, por consiguiente, amoral.*

Esa incomprensión absoluta para el *valor de la verdad en sí* debe encajar más profundamente. De la memoria continua, tal como se observa en el hombre, que es el único que *en realidad miente,* no puede derivarse la *necesidad de verdad, la exigencia de verdad,* el fenómeno fundamental lógico-ético, sino que únicamente se encuentra con aquélla en estrecha *dependencia.* Lo que facilita a un hombre colocarse en correcta relación con la idea de verdad, y que, en consecuencia lo pone al abrigo de la mentira, tiene que ser algo independiente del tiempo, algo inalterable, que en el nuevo momento presenta el antiguo hecho como era anteriormente, para poder crear así una existencia continua. Esto es lo que produce la sensación de *responsabilidad* de las propias acciones, e impulsa al hombre a buscar la forma de asumir la *completa responsabilidad de todos sus actos, tanto recientes como pasados*; esto es lo que conduce al fenómeno del *arrepentimiento,* a la *conciencia de la culpa,* o sea, *a la imputación de las cosas pasadas a una cosa eternamente igual* y, por lo tanto, con un valor en el presente. Esta imputación hecha con gran finura y en un radio de acción mucho más amplio que aquel que puedan pretender la opinión pública y las normas sociales, es un fenómeno completamente independiente que el individuo cumple por sí solo sin que intervengan razones sociales. Por lo tanto, toda psicología moral que pretenda fundar la moral sobre la vida social del hombre y atribuir a ella su origen, es falsa y mendaz en su fondo. La sociedad conoce el concepto del *delito,* pero no del *pecado,* obliga a la *pena* sin pretender alcanzar el *arrepentimiento*; la mentira no es sancionada por el código sino cuando daña los intereses públicos, o sea en la forma solemne del perjurio, y el error jamás ha sido colocado hasta ahora entre las transgresiones a la ley escrita. La ética social, con el temor de que el individualismo ético no sea suficiente, habla de los deberes del individuo para la sociedad, para los 1.500 millones de seres vivientes, pero no *dilata,* como pretende, el campo de la moral, sino que lo *limita* de un modo inconveniente y reprobable.

¿Que será, pues, el eterno e inmutable «centro de la apercepción»?

«No puede tratarse de algo inferior a aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos), que lo liga a un orden de cosas que sólo la inteligencia puede imaginar, y que tiene al mismo tiempo bajo su dominio

todo el mundo de los sentidos. No es otra cosa que la *personalidad.*»

El libro más sublime del mundo, *La crítica de la razón práctica*, del que ha sido tomado ese párrafo, ha referido la moral a su legislador, a un Yo «inteligible» diferente de toda conciencia empírica.

Con esto hemos llegado en nuestra investigación al problema del sujeto, que ha de constituir el tema de las siguientes páginas.

VII. Lógica, ética y el Yo

David *Hume* ha sometido a una crítica severa el concepto del Yo, en el que sólo pudo descubrir un «haz» de diferentes «percepciones» en continuo flujo y movimiento. Aun cuando *Hume* haya comprometido con ello el Yo, hay que reconocer que expuso su opinión en forma relativamente moderada, salvaguardándose tras de sus propias palabras. En efecto, sostiene que hecha abstracción de algunos metafísicos que se jactan de poseer otros tipos de Yo, está seguro de no tener ninguno, y cree poder admitir que también los restantes individuos (cuidándose naturalmente de hablar de esos metafísicos extravagantes) no son otra cosa que «haces». Así se expresa el hombre mundano. En el próximo capítulo podrá verse que su ironía se vuelve en su contra. *Kant* es culpable, al sobrevalorar a *Hume*, de que tales opiniones se hayan hecho famosas. *Hume* era un notable psicólogo empírico, pero en modo alguno podía considerarse genial, como de ordinario se afirma. No se exige demasiado para ser el más grande filósofo inglés, ni *Hume* podía tener la pretensión de serlo. Y si *Kant ha rechazado* el *spinozismo a limine* (a pesar de los «paralogismos») porque según éste los hombres no serían substancias, sino simples accidentes, y a causa de esa «absurda» idea fundamental se le consideró eliminado, no puedo garantizar que sus alabanzas al filósofo inglés no se hubieran moderado considerablemente si hubiera conocido también el *Treatise* y no simplemente el *Inquiry*, que es posterior, en el que como es sabido, *Hume* no aborda la crítica del Yo.

Lichtenberg, que después de *Hume* descendió a la liza contra el Yo, fue más atrevido que éste. Es el filósofo de la impersonalidad, y corrige secamente la *expresión* «Yo pienso» con un materialista: «se piensa». Así, el Yo no es en su opinión otra cosa que una invención de los *gramáticos*. *Hume* le había precedido en cuanto que al final de su análisis declaraba también que toda polémica alrededor de la identidad de la persona constituye una simple cuestión de palabras.

En épocas más recientes, E. *Mach* considera el universo como una masa continua, y a los Yos como puntos en los cuales esta masa alcanza mayor consistencia. Lo único real serían las sensaciones, fuertemente unidas entre sí en el mismo individuo y más débilmente con las del otro, que, precisamente *por esto*, se puede distinguir del primero. El contenido es lo principal y permanece siempre como tal hasta en los recuerdos personales sin

valor (!). El Yo no es una entidad real, sino práctica, que *no se puede conservar*, y por ello es posible renunciar voluntariamente a la inmortalidad individual. De todos modos, no es reprobable en ciertos casos comportarse como si se tuviera un Yo, especialmente por motivos que se refieren a la lucha por la existencia, tal como la entendía *Darwin*.

Es extraordinario que un investigador como *Mach*, que no ha limitado sus estudios a la historia de la ciencia por él cultivada y a la crítica de la misma, sino que también tuvo vastos conocimientos biológicos y ha colaborado tanto directa como indirectamente a que se estudiaran de modo profundo, no haya prestado mayor atención al hecho de que todos los seres orgánicos son en primer término *indivisibles*, en cierto modo átomos, mónadas. La primera diferencia entre lo vivo y lo inanimado es que lo vivo se descompone *siempre* en partes distintas dependientes entre sí, mientras que incluso el cristal más perfecto es un conjunto homogéneo. Por ello se debería considerar, al menos como una eventualidad, que sea posible derivar de la sola individualización, es decir del hecho de que los seres orgánicos en general no se hallen unidos unos a otros como los gemelos siameses, algo que se refiera a la parte psíquica, mucho más psíquica que el Yo de *Mach*, que es una especie de *sala de espera* de las sensaciones.

Es de creer que semejante correlación psíquica exista ya en los animales. Todo lo que un animal siente presenta en cada individuo un diferente carácter o tonalidad, que no sólo es característico de su clase y especie, de su raza y familia, sino que también es diferente en cada uno de los seres. El idioplasma es el equivalente fisiológico de esa *especificidad* de todas las sensaciones y sentimientos de cada animal, y análogos fundamentos a aquellos en que se basa la teoría del idioplasma (véase parte I, capítulo II y parte II, capítulo I) permiten suponer justificadamente que también exista un *carácter empírico* en los animales. El cazador con sus perros, el mozo de cuadra con sus caballos, el guardián de los monos pueden confirmar no sólo la singularidad, sino también la constancia del comportamiento de cada uno de los animales. En consecuencia, aparece ya aquí la *probabilidad* de que exista algo superior al simple *rendez-vous* de los «elementos».

Admitiendo que exista esta correlación psíquica en el idioplasma, y que los animales posean un carácter particular, ninguna relación tiene éste con el carácter inteligible que nosotros suponemos que sólo es propio del hombre. La relación entre el carácter inteligible del hombre, la *individualidad*, con el carácter empírico, la simple *individuación*, es la misma que existe entre la memoria y el simple reconocimiento individual. La meta definitiva es en este caso la identidad. En el fondo se encuentra en ambos casos la estructura, la forma, la ley, el cosmos, que permanecen iguales aun cuando cambien los contenidos. Debemos considerar ahora, aunque sea brevemente, las reflexiones que sirven de base para

deducir la existencia en el hombre de un sujeto nouménico y transempírico, que corresponden a la lógica y a la ética.

La lógica se ocupa de la verdadera importancia del principio de identidad (así como de contraposición). *La proposición A = A es inmediatamente cierta y evidente*, y es, al mismo tiempo, la medida fundamental de verdad para todas las proposiciones restantes. Cuando una de éstas la contradiga, o en el juicio particular del concepto de predicado se afirme algo que esté en oposición con tal concepto, lo consideraremos falso, y, en definitiva, la ley que ha de guiarnos es siempre la proposición mencionada. Es el principio de lo verdadero y de lo falso, y quien lo considere como una tautología que a nada conduce y que no es útil para nuestro pensamiento, como lo hicieron *Hegel* y más tarde casi todos los *empíricos* —y no es éste el único punto de contacto entre extremos al parecer inconciliables—, tendrá razón, pero habrá comprendido mal la naturaleza de la proposición mencionada. *A = A*, el *principio de toda* verdad, no puede ser por sí mismo una verdad *particular*. Quien encuentre vacío de contenido el principio de identidad o de contraposición, debe atribuir la culpa a sí mismo, pues esperaba enriquecer su patrimonio con conocimientos positivos. Pero aquellas proposiciones no son conocimientos por sí mismas, *particulares* actos del pensamiento, sino la *medida aplicable a todos los actos del pensamiento, la cual no puede ser por sí misma un acto del pensamiento que se pueda comparar de algún modo con los otros. La norma del pensamiento no puede ser aplicada en el pensamiento mismo.* El principio de identidad no añade nada a nuestro saber, no aumenta su riqueza, sino que la *fundamenta. El principio de identidad o no es nada o lo es todo.*

¿A qué se refieren el principio de identidad y el principio de contradicción? Generalmente se supone que es al juicio. *Sigwart*, por ejemplo, al decir que «los juicios *A* es *B* y *A* no es *B*, no pueden ser, al mismo tiempo, verdaderos» afirma que la proposición «Un hombre inculto es culto envuelve una contradicción —ya que el predicado culto es atribuido a un sujeto de quien se sostiene implícitamente que es inculto— que se puede desdoblar en dos juicios: *X* es culto y *X* no es culto». El psicologismo de esta demostración salta a la vista. Hay que remontarse en el *tiempo* a la formación del concepto de un juicio precedente respecto a un hombre inculto. Pero el principio antes citado *A* no es no-*A*, tiene validez en todos los casos, sea que existan otros juicios, hayan existido o puedan existir. Se refiere al *concepto* del hombre inculto, y este concepto es *afirmativo* por exclusión de todos los caracteres contrarios.

En esto asienta la verdadera función de los principios de contradicción y de identidad. *Son constitutivos para la formación de los conceptos.*

Como es natural, esta función se refiere al concepto lógico,

pero no a lo que se ha denominado concepto psicológico. Cierto es que el «concepto psicológico» está sustituido siempre por una representación gráfica general; pero a esta representación es en cierto modo inmanente el momento de la formación del concepto. La representación general que psicológicamente ocupa el lugar del concepto, y en la que se cumple el pensamiento conceptual del individuo no es lo mismo que el concepto. Puede ser, por ejemplo, más rica (en el caso que piense en un triángulo) como puede ser también más pobre (en el concepto del león se halla comprendido más de lo que me represento, mientras que en el caso del triángulo sucede lo contrario). El concepto lógico es la pauta que guía la atención cuando de la *representación*, que en el individuo sustituye al concepto, pretende resaltar ciertos momentos, es decir, *aquellos que parecen adecuados al concepto.* Ésa es la meta y el deseo del concepto psicológico, la estrella polar hacia la que levanta sus ojos la atención cuando crea su *sucedáneo concreto*; es *la ley que ha elegido.*

Ciertamente, no existe ningún pensamiento que sea puramente lógico sin alguna ingerencia psicológica; *sería un milagro.* El pensamiento lógico puro sólo puede ser atribuido a la divinidad; el ser humano debe pensar también psicológicamente, pues posee no sólo razón sino también sentidos, y si su pensamiento no puede librarse de los resultados lógicos, es decir eternos, también procede psicológicamente en el tiempo. La lógica es, sin embargo, la medida superior que tanto el propio individuo como los demás aplican al acto psicológico del pensamiento. Cuando dos hombres discuten un asunto hablan de conceptos, no de las diferentes representaciones individuales que ellos se han ido formando: *el concepto es así un valor con el que serán medidas las representaciones individuales.* La manera como se origina *psicológicamente* la representación general no tiene, por tanto, *nada* que ver con la naturaleza del concepto, ni tiene para éste importancia alguna. El carácter lógico que concede al concepto su *exactitud* y su *dignidad* nada debe a la experiencia que sólo produce formas vacilantes y a lo sumo vagas representaciones genéricas. La *persistencia absoluta* y la *absoluta coherencia* que no pueden derivarse de la experiencia *constituyen la esencia de la formación del concepto,* «aquel arte oculto en la profundidad del alma humana cuyo verdadero funcionamiento difícilmente podremos adivinar y que en vano buscamos en la naturaleza con el afán de presentarlo desnudo ante nuestros ojos», según como se expresa en la *Crítica de la Razón Pura.* Esa persistencia y coherencia absolutas no se refieren a entidades metafísicas: las cosas no son más reales porque tengan participación en el concepto, sino que sus cualidaddes son lógicamente tales sólo en cuanto están contenidas en el concepto. *El concepto es la norma de la esencia no de la existencia.*

Cuando puedo afirmar de un objeto de forma circular que es curvado, mi consideración lógica descansa en el concepto del

círculo que contiene como característica la idea de la curva. Es defectuoso definir el concepto como la esencia misma, como el «ser»: «el «ser» es en este caso o una diferenciación psicológica o una cosa metafísica. Y la naturaleza de la definición impide equiparar ésta con el concepto, pues sólo se refiere al contenido y no a la extensión del concepto, es decir, sólo al *texto fiel*, no a la *esfera de competencia* que da la *norma* que integra la esencia de la formación del concepto. Siendo el concepto la norma de la esencia no puede ser la esencia misma; la norma debe ser otra cosa, y como no es esencia y no existe una tercera posibilidad, sólo puede ser *existencia*, no aquella que revela el ser del objeto, sino el *ser* de una *función*.

Vemos ahora que cada vez que las ideas de los hombres difieren, cuando finalmente se apela en última instancia a la definición, la *norma* de la esencia no puede ser otra cosa que los principios $A = A$ o $A \neq$ no-A. El concepto alcanza a ser tal al obtener *persistencia y coherencia* mediante el principio $A = A$, y no de otro modo. Las partes del axioma lógico se distribuyen de tal modo que el *principium identitatis* garantiza la inmovilidad y la irreductibilidad del concepto *mismo*, mientras el *principium contradictionis* lo separa claramente de los *restantes* conceptos posibles. *Con esto queda demostrado por primera vez que la función conceptual puede ser expresada por los dos máximos axiomas de la lógica, y únicamente por éstos.* El principio $A = A$ (y $A \neq$ no-A) hace, pues, *posible* cualquier concepto, y es el *nervio* de la naturaleza conceptual, o sea, de la concepción del concepto.

Cuando finalmente enuncio el principio $A = A$ es evidente que no me refiero a una *A especial*, ni tan siquiera que *toda A* obtenida en la experiencia o en el pensamiento sea igual a sí misma. El juicio de identidad es *independiente* de que en *resumidas cuentas exista una* A, *y no lo es, en modo alguno, de que el principio tenga que ser pensado por un ser realmente existente.* Esto significa que cuando imaginamos una *A* (exista o no de hecho) tiene validez en todos los casos la proposición $A = A$. Con ello queda establecida inapelablemente una posición, un *ser*, es decir $A = A$, aunque permanezca en hipótesis la existencia de *A*. La proposición $A = A$ afirma, pues, que *existe* algo, y esa existencia es precisamente la norma de la esencia. No puede derivar, como creía *Mill*, del empirismo, de un número más o menos grande de experiencias, pues es completamente independiente de éstas, y tiene valor se presente o no ante la vista. Jamás ha sido negada por nadie, ni podría serlo dado que la negación presupone en sí misma la existencia cuando pretende negar una *cosa determinada. Dado que la proposición afirma un modo de ser, sin hacerlo dependiente de la existencia de otros objetos, ni hacer mención de tal existencia, debe tratarse de algo diferente a todos los restantes objetos reales y posibles, es decir, debe expresar el ser que jamás*

puede transformarse en objeto partiendo de su concepto.[1] *Gracias a su evidencia quedará revelada la existencia del sujeto. Y este ser encuentra su expresión en el principio de identidad, es decir, no en la primera ni en la segunda* A *sino en el signo de identidad* A = A. *Este principio es, pues, idéntico al principio: yo soy.*

Psicológicamente esta deducción es más fácil de obtener. Es evidente que para afirmar $A = A$, para afirmar como norma la invariabilidad del concepto y mantenerla siempre frente a los hechos mutables de la experiencia, debe existir algo invariable, y este algo sólo puede ser el sujeto. Si yo estuviera incluido en el campo de la variación no podría reconocer que una *A* sigue siendo igual a ella misma, pues al modificarme yo continuamente y no permanecer idéntico, quedaría ligado funcionalmente a la alteración y no tendría la posibilidad de darme cuenta de ella. Faltaría el sistema espiritual absoluto de coordenadas en relación con el cual es posible determinar la identidad y fijarla como tal.

No se puede deducir la existencia del sujeto, y en esto tiene razón la crítica kantiana de la psicología racional. Se puede, sin embargo, demostrar que esta existencia encuentra también su expresión severa e indudable en la lógica y no es necesario, como hace *Kant*, considerar al ser inteligente como una simple *posibilidad* lógica del pensamiento, capaz por sí sola de transformar más tarde en certeza la ley moral. *Fichte* tenía razón cuando creía ver en la lógica pura una prueba de la existencia del Yo, en tanto que el Yo coincide con el ser inteligible.

Los axiomas de la lógica son el principio de toda verdad; establecen un *ser* y hacia éste se dirige y tiende el conocimiento. La lógica constituye una ley a la que se debe obedecer, y el *hombre sólo llega a ser tal cuando es completamente lógico*, y no lo será hasta tanto sea en todo y por todo lógico. *En el conocimiento se encontrará a sí mismo.*

Todo error es sentido como una culpa. En consecuencia, el hombre no *debía* errar. *Debe* encontrar la verdad y por esto puede encontrarla. Del deber de conocer derivan sus posibilidades, la *libertad* del pensamiento y la esperanza de la victoria. En las *leyes normativas* de la lógica se halla la demostración *de que el pensamiento del hombre es libre y puede alcanzar su objeto.*

1. Debe hacerse notar, sin embargo, que esta demostración se basa sobre la identificación de una A *lógica* cualquiera con un objeto cualquiera en la *teoría del conocimiento*. Por razones de método no quiero por ahora ocuparme del *ser en general*, que sólo podría derivarse de la validez del principio de identidad, tomado en el sentido más estricto. Por lo demás, para refutar el positivismo, y éste era nuestro objetivo, es ya bastante esta demostración *más allá* de la experiencia e independiente de ella. Que este ser sea el ser del Yo no puede demostrarse tan sólo por la *lógica*, sino que necesita un fundamento *psicológico* tomado de los *hechos de la experiencia*, pues la norma lógica del *individuo* no viene de fuera, sino que se desarrolla en lo más profundo del ser. Sólo por esto puede equipararse el *ser absoluto*, o sea, el *ser de lo absoluto*, como se manifiesta en la proposición A = A, con *el ser del Yo*: el Yo es el absoluto.

Al referirme a la ética puedo hacerlo brevemente en tanto que esta investigación se basa enteramente sobre los fundamentos de la *filosofía moral kantiana*, e incluso, como se ha visto, las últimas deducciones y postulados lógicos han sido desarrollados siguiendo cierta analogía con aquéllos. La parte más profunda del individuo, el ser inteligible, es precisamente aquel que no depende de la causalidad y elige libremente el bien o el mal; esto se manifiesta de igual modo, a través de la conciencia de la culpa, por el *arrepentimiento*. Nadie ha podido todavía explicar de otra forma estos hechos, y nadie se deja convencer de que hubiera debido realizar este o aquel acto. En el deber anida también en este caso, el testimonio del poder. El individuo puede tener plena conciencia de las causas determinantes, de los bajos motivos que le han impulsado a descender, y, sin embargo, también en este caso imputará seguramente el hecho a su yo inteligible y libre *que hubiera podido* obrar de otra manera.

La verdad, la pureza, la fidelidad, la sinceridad frente a sí mismo es la única ética posible. Sólo hay deberes para uno mismo, obligaciones del Yo empírico para el Yo inteligible, que se presentan como aquellos dos imperativos frente a los cuales el psicologismo queda anulado bajo la forma de legalidad lógica y moral. Ningún empirismo podrá explicar suficientemente las disciplinas normativas, el hecho psíquico del imperativo interno que exige mucho más que toda la moral social. Ese empirismo encuentra su opuesto en un método crítico trascendental, no en el metafísico trascendental, pues toda metafísica es una psicología hipostática, mientras que la filosofía trascendental constituye la lógica de los valores. Todo empirismo y todo escepticismo, todo positivismo y todo relativismo, todo psicologismo y todo género de consideraciones puramente inmanentes, sienten instintivamente que las dificultades principales que se oponen a ellos corresponden a la ética y a la lógica. De aquí las siempre nuevas y vanas tentativas para fundar empírica y psicológicamente estas disciplinas, y casi puede afirmarse que sólo se echa en falta una investigación para examinar y comprobar experimentalmente el *principium contradictionis*.

La lógica y la ética son, pues, en el fondo una y la misma cosa: el deber para sí mismo. Celebran su unión en el valor máximo de verdad que se contrapone por una parte al error y por la otra a la mentira. La verdad misma es sólo una. La ética únicamente es posible siguiendo los preceptos de la lógica, y toda lógica es al propio tiempo una ley ética. *No sólo la virtud, sino también el conocimiento, no sólo la santidad sino también la sabiduría, constituyen el deber y la tarea del hombre. Sólo en la unión de ambas se funda la perfección.*

Es natural que de la ética, cuyos principios son postulados, no se pueda obtener una demostración lógica tan severa como la que se obtiene de la lógica. La ética no es lógica en el mismo sentido

que ésta es un imperativo ético. La lógica presenta ante los ojos del yo su completa realización como ser absoluto; la ética, por el contrario, ordena en primer término esta realización. La lógica es absorbida por la ética y constituye su propio contenido.

Al leer el famoso párrafo de la *Crítica de la Razón Práctica* en que *Kant* considera al hombre como miembro del mundo inteligible («¡Deber!... sublime nombre...») podemos preguntarnos, con razón, cómo *Kant* pudo saber que la ley moral emana de la personalidad. *Kant* nos dice por toda respuesta que no sería posible encontrar un origen más digno. Ninguna otra explicación ofrece del hecho de que el imperativo categórico sea una ley dada por el noúmeno. Claramente se observa que pertenece a él desde el principio. Esto se halla en la naturaleza de la ética. La ética exige que el Yo inteligible obre *libre de todo el lastre del empirismo, y así puede ser realizado por la ética, en toda su pureza, aquel mismo ser que nos era ya anunciado con bellas promesas por la lógica, como un hecho ya presente en alguna forma.*

De esa omisión se infiere con claridad lo que significaba íntimamente para *Kant* la *doctrina de las mónadas, la doctrina de las almas*, a la que se aferraba como la única buena, y su teoría del «carácter inteligible» —que con frecuencia ha sido erróneamente interpretada como un nuevo descubrimiento o hallazgo, como un *recurso* de la filosofía kantiana— sólo ha pretendido dejar establecido lo que en ella había científicamente sostenible.

Sólo existen *deberes* para uno mismo. De esto *Kant* ha debido estar convencido desde su primera juventud, quizá desde el momento en que sintió el primer impulso a la mentira.

Hecha abstracción de la *leyenda de Hércules*, de algunos párrafos de *Nietzsche*, y de otros de *Stirner*, en los que se encuentra algún parentesco con *Kant*, el principio de la ética kantiana sólo se halla en *Ibsen* (en *Brand* y en *Peer Gynt*). Algunas veces se encuentran manifestaciones semejantes, como en el epigrama de Hebbel *(Mentira y Verdad)*:

> «¿Qué pagas más caro, la mentira o la verdad?
> Aquélla te cuesta tu yo, ésta, a lo sumo, tu felicidad.»

O en las mundialmente conocidas de *Suleika* en el *Westöstlicher Diwan*:

> «El pueblo, los vasallos y los héroes
> Reconocen siempre
> Que la suma felicidad de los hijos de la Tierra
> Es tan sólo la personalidad.
>
> La vida es posible
> No olvidándose de sí mismo.
> Todo se puede perder
> Siempre que quede lo que en realidad se es.»

Puede afirmarse que para la mayor parte de los hombres, Jehová es necesario de un modo o de otro. La minoría (los hombres geniales) no poseen una vida *heterónoma.* Los demás justifican siempre sus acciones y omisiones, sus pensamientos y su ser, al menos en teoría, ante algún *otro,* trátese de un dios personal como el de los judíos, o de un individuo amado, respetado y temido. Sólo así actúan en conformidad externa y formal con la ley moral.

Como puede deducirse de toda su vida, que reservó para sí mismo y fue independiente en grado extremo, *Kant* estaba tan convencido de que el hombre es únicamente responsable ante sí mismo que consideró este punto de su doctrina como el más natural y a cubierto de controversia. Y, sin embargo, precisamente su silencio ha contribuido a que su ética —*la única sostenible desde el punto de vista psicológico introspectivo,* la única que busca que la voz interna dura y severa de cada uno no sea turbada por el rumor de la multitud— resulte, de hecho, tan poco *comprendida.*

También *Kant* sufrió durante su vida terrenal un estado que precedió a la «formación de su carácter» y así puede deducirse de un pasaje de la *Antropología.* Pero en el momento en que se hizo la terrible claridad: «No debo rendir cuentas más que a mí mismos, a ningún otro debo servir, no puedo olvidarme de mí en el trabajo; estoy *solo,* soy *libre,* soy mi *dueño.*» Este momento señala el nacimiento de la ética kantiana, el acto más heroico de la historia del mundo.

«Dos son las cosas que llenan el alma de una admiración y respeto tanto más nuevos y crecientes cuanto más frecuentes y tenaces son nuestras reflexiones: el *cielo estrellado sobre mi cabeza y la ley moral que está en mí.* No debo considerar ni a uno ni a otro envuelto por tinieblas o en las esferas trascendentales fuera de mi horizonte; los veo *ante* mí y los relaciono inmediatamente con la conciencia de mi existencia. El primero comienza en aquel punto que yo ocupo en el mundo exterior de los sentidos y dilata mi relación con el espacio inconmensurable en el que mundos y mundos, sistemas y sistemas tienen en los tiempos sin límites sus movimientos periódicos, su comienzo y su persistencia. La segunda surge de mi Yo invisible, de mi personalidad, y me representa en un mundo verdaderamente eterno que sólo es accesible a la inteligencia, a la que (y con esto simultáneamente también todos los mundos visibles) me siento ligado, no como en el caso anterior, de un modo accidental, sino en unión universal y necesaria. La primera visión de una cantidad infinita de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como ser animal, que estará obligado a restituir al planeta (que es, sin embargo, un punto en el universo) la materia de que está compuesto después de haber estado provisto de fuerza vital por un breve tiempo cuya duración se ignora. El segundo aspecto aumenta por el con-

trario mi valor, haciéndome aparecer como una *inteligencia* infinita a través de mi personalidad en la que la ley moral me revela una vida independiente del reino animal, e incluso de todo el mundo de los sentidos, en cuanto esto es posible según el destino de mi existencia regida por esa ley, que no está circunscrita a las condiciones y límites de esta vida, sino que perdura en la eternidad.»

El secreto de la *Crítica de la Razón Práctica* es que el hombre está *solo* en el universo en tremenda y *eterna soledad.*

No tiene ninguna finalidad fuera de sí mismo; ningún otro ser para quien vivir. Está muy lejos de «querer ser esclavo», «poder ser esclavo», «deber ser esclavo». Más abajo, allá en la profundidad, se encuentra toda la masa humana, hundida la ética *social.* Está solo, *solo.*

Él es, pues, *uno* y *todo*; por esto tiene una *ley* en sí mismo, y así él mismo es la ley, no un simple capricho cambiante, y exige de *sí mismo* seguir la ley que está *en él*, la ley de sí mismo. Él es *tan sólo* la ley sin preocuparse de cuanto le rodea. He aquí la pavorosa conclusión: no tiene *otra misión* que la de obedecer el deber. Nada está por encima de éste, *es único.*

No hay alternativas, debe responder a su propio imperativo *categórico.* ¡*Redención*, grita,[2] reposo, sólo reposo ante el enemigo! Paz, cese esta lucha sin fin. Queda *aterrorizado*: incluso en el deseo de ser redimido late una cobardía; en el ignominioso lamento una deserción, como si fuera demasiado pequeño para mantener lucha semejante. *¿Con qué objeto?*, se pregunta, y su grito se extiende por el universo. *Enrojece*, porque precisamente pretendía la *felicidad*, el reconocimiento de la lucha que le recompensase de la *otra.* El hombre solitario de *Kant* no ríe ni danza; no lanza gritos de alegría, no siente la necesidad de romper en lágrimas porque el universo está en silencio; *su deber* no es la insensatez de un mundo, sino que se lo impone el *sentido del universo.* Reafirmar esta soledad, he aquí el «dionisismo» de *Kant*; lo primero es la moralidad.

2. Grita *Schopenhauer*, grita *Wagner.*

VIII. El problema del Yo y la genialidad

«Al principio este mundo era sólo el Atman en forma de un hombre. Éste miró a su alrededor y no vio otra cosa que a sí mismo. Inmediatamente gritó: "¡Soy Yo!" Así es como se originó el nombre Yo. Por esto, también cuando alguien es llamado, responde inmediatamente: "Soy Yo", y luego añade el otro nombre, el que soporta.»

(BRIHADÂRANYAKA-UPANISHAD)

Numerosas discusiones acerca de los principios psicológicos se deben a las diferencias caracterológicas individuales entre los que disienten. Como ya se ha dicho, a la caracterología podría corresponder, pues, un papel importante: mientras uno afirma que encuentra en sí una determinada cosa, el segundo, por el contrario, dice hallar algo diferente, y esto nos enseña el *por qué* la autoobservación de uno de los individuos difiere de la del otro, o al menos muestra lo que hay de diferente entre las personas contendientes. En efecto, no veo otro camino para llegar a la solución de las cuestiones psicológicas debatidas. La psicología es la ciencia de la experiencia, y por ello no procede, como las ciencias supraindividuales de la lógica y de la ética, de lo general a lo particular, sino que, por el contrario, parte del individuo aislado. No existe una psicología general empírica, y fue un error emprender su estudio sin ocuparse *simultáneamente* de la psicología diferencial.

La responsabilidad de esta pobreza en los resultados debe atribuirse a la posición ambigua que ocupa la psicología entre la filosofía y el análisis de las sensaciones. Los psicólogos, cualquiera que sea el campo donde actúan, tienen siempre la pretensión de que sus resultados posean validez general; pero quizá no se puedan resolver problemas tan fundamentales como el de si en la sensación se da o no un *acto* activo de la percepción, cierta *espontaneidad* de la conciencia, sin recurrir a las diferencias caracterológicas.

Uno de los principales fines de este trabajo es resolver mediante la caracterología una pequeña parte de tales anfibolias, particularmente respecto a la psicología de los sexos. Los diferentes modos de tratar el problema del Yo resultan no de las diferencias psicológicas de los sexos, sino, en primer término, quizás exclusivamente de las diferencias individuales en el *talento*.

Precisamente, la diferenciación entre *Hume* y *Kant* es también posible *caracterológicamente*, del mismo modo que también lo sería, por ejemplo, diferenciar dos individuos uno de los cuales

estimara superiores las obras de *Makart* y *Gounod*, mientras el otro creyera que lo eran las de *Rembrant* y *Beethoven*. En primer término, diferenciaré tales individuos según su talento, y, por lo tanto, también en este caso será necesario no dar el mismo valor a los juicios sobre el Yo cuando provengan de dos individuos cuya inteligencia sea muy diferente. *No existe un hombre verdaderamente superior que no esté convencido de la existencia del Yo*; quien niegue el Yo, seguramente no podrá ser un hombre superior.[1]

En las páginas siguientes demostraremos la necesidad absoluta de afirmar esta tesis, a la par que se buscará también el fundamento para la más alta valoración del juicio del genio.

No existe ni podrá existir un hombre superior para quien en el curso de su vida no llegue un momento (tanto más precoz cuanto más genial sea) en el que obtiene la completa seguridad de poseer un Yo en el sentido más elevado.[2] A continuación compararemos las manifestaciones de tres hombres muy diferentes, pero altamente geniales.

Jean Paul hace la siguiente narración en su bosquejo autobiográfico *Verdad de mi vida*:

«Jamás olvidaré la sensación, no confiada todavía a ningún hombre, que sentí cuando nació mi autoconciencia, y podría añadir el lugar y el momento. Siendo muy niño me hallaba una mañana bajo el portón de mi casa observando a la izquierda un montón de leña, cuando como un relámpago se me ocurrió la siguiente idea: "Yo soy un Yo", y ese mi Yo que por primera vez constaté me acompaña eternamente. Difícilmente puede suponerse que se trate de un engaño del recuerdo, pues ninguna narración externa se habría podido sobreponer a un acontecimiento acontecido en la intimidad más sagrada del individuo, ni mezclar su novedad con las circunstancias secundarias de la vida cotidiana.»

El mismo significado tienen las palabras de *Novalis* en sus *Fragmentos de contenido vario*:

«Este hecho no se puede explicar, y cada uno debe experimentarlo por sí mismo. Es un acontecimiento de elevada categoría, *que sólo ocurre a los individuos superiores*; los hombres deberán, sin embargo, aspirar a que se produzca. El filosofar es un discurso de ese tipo que uno se hace a sí mismo, una autorrevelación singular, una excitación del Yo real a través del Yo ideal. El filosofar es el fundamento de las restantes revelaciones. Quien a ello se dedica exige al Yo real hacerse consciente, despertarse y espiritualizarse.»

En una obra de juventud poco conocida, la octava de sus *Car-*

1. Con esto no queremos decir que todo individuo que reconozca el Yo sea un genio.

2. Como veremos más adelante, de esto depende que los hombres sobresalientes puedan amar muy precozmente, por ejemplo, a la edad de cuatro años.

tas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo, Schelling emplea las hermosas y profundas palabras siguientes para expresar el mismo fenómeno: «En todos nosotros... existe una capacidad secreta y maravillosa de recogernos en nuestra intimidad, poniéndonos al abrigo de los cambios del tiempo, y desnudando nuestro Yo contemplar la eternidad bajo la forma de la inmutabilidad. *Esta contemplación es la más íntima y peculiar experiencia de la que depende todo cuanto sabemos y creemos de un mundo trascendental. La contemplación nos convence, en primer término, de que existe algo en el verdadero sentido, mientras las restantes cosas a las que aplicamos ese verbo sólo aparecen.* Se diferencia de las contemplaciones sensoriales en que sólo es producida por la *libertad*, y queda ignorada y oculta a aquellos individuos cuya libertad sofocada por la potencia invasora de los objetos apenas es suficiente para provocar la conciencia. También para aquellos que no poseen la libertad de la autocontemplación existen, al menos, experiencias mediatas que permiten aproximarse a ella, a través de las cuales pueden presentir su existencia. Existe inconscientemente un cierto sentido profundo del que no somos conscientes y que en vano aspiramos a desarrollar. *Jakobi* lo ha descrito... Esta contemplación intelectual tiene lugar en el momento en que dejamos de ser un *objeto* para nosotros mismos, y volvemos nuestras mirada hacia nuestro interior, con lo que el Yo contemplativo se identifica con el objeto contemplado. *En este momento de la contemplación desaparece para nosotros el tiempo y la duración; no estamos en el tiempo, sino que es el tiempo, o por mejor decir la eternidad pura y absoluta la que está en nosotros.* No estamos perdidos en la contemplación del mundo objetivo, sino que es éste el que se pierde en nuestra contemplación.»

El inmanente, el positivista, quizá sonría ante el engañador engañado, el filósofo, que pretende poseer tales experiencias. Contra esto es difícil hacer algo e incluso sería superfluo. Sin embargo, no soy de la opinión de que aquel «acontecimiento de tipo superior» se presente en todos los hombres geniales en la forma mística de una identificación de sujeto y objeto, de una superposición de ambos como suponía *Schelling*.

Poco nos debe importar que existan experiencias indivisas en las que el dualismo se haya superado en vida, como afirman *Plotino* y los *Mahatmas* hindúes, o si aquéllas son únicamente intensificaciones supremas de la experiencia que en principio son iguales a las demás. La identificación del sujeto y del objeto, del tiempo y de la eternidad, la contemplación de la divinidad por los seres vivos, no puede ser afirmada como posible ni puesta en duda como imposible. El conocimiento teórico no comienza con una *experiencia* del propio Yo, y nadie ha intentado valorarla como una filosofía *sistemática*. En consecuencia, aquel acontecimiento de «orden superior» que en unos individuos se cumple de un modo y

en otros de otro, no lo denominaré *experiencia* del propio Yo, sino *advenimiento del Yo.*

Todo hombre superior conoce el advenimiento del Yo, sea que alcance a encontrar el Yo y la conciencia, por vez primera, en el amor a una mujer (el hombre superior ama más intensamente que el mediocre); sea que a través de la conciencia de culpa, en virtud de contraposición, alcance el sentimiento de su más elevado y verdadero ser, al cual ha sido infiel (también la conciencia de culpa es más violenta y destacada en los hombres superiores); sea que el advenimiento del Yo le conduzca a confundirse con el todo, a la contemplación de todas las cosas en la divinidad o se manifieste en él el terrible dualismo entre la naturaleza y el espíritu del universo, despertando la necesidad de la redención, la necesidad del milagro *interior.* Siempre y eternamente junto al advenimiento del Yo se origina al propio tiempo el núcleo de una *concepción del mundo* sin participación del individuo que piensa.

La concepción del mundo no es la gran síntesis que en los primeros días de la ciencia pueda elaborar un hombre particularmente diligente que sentado ante su mesa, en medio de una biblioteca, se dedica al estudio de todas las ramas de la ciencia. La concepción del mundo es *algo experimentado, claro y evidente en su totalidad,* aun cuando en sus particularidades existan aún muchos puntos oscuros y contradictorios. El advenimiento del Yo constituye, sin embargo, la raíz de todo acontecimiento, es decir de toda *concepción del mundo como conjunto,* y no menos para el artista que para el filósofo. Y aunque difieran de modo tan radical las distintas concepciones del mundo existe algo común a todas ellas, en tanto que merecen este nombre[3] y es aquello que les transmite el advenimiento del Yo, *la creencia que todo hombre importante posee: el convencimiento de la existencia de un Yo o de un alma* solitaria en el universo, a la que el universo todo se opone y que todo el *mundo contempla.*

Desde el advenimiento del Yo el hombre superior vivirá de ordinario con *alma,* aunque pueden sobrevenir con frecuencia interrupciones impregnadas del sentimiento más terrible: *del sentimiento de estar muerto.*

Por esta razón, y no sólo por la elevada estimación de lo que han creado, los hombres geniales poseen en todos los casos y en todos los sentidos la máxima autoconciencia. Nada más equivocado que hablar de la «modestia» de los grandes hombres, quienes, según se afirma, ni siquiera tendrían conciencia de lo que en

3. No pertenecen a este lugar el darwinismo y los sistemas monísticos, en cuyo centro se halla el «pensamiento de la evolución». El dominio de la especie y de la reproducción que reinan en nuestro tiempo no podían manifestarse de modo más claro que con el hecho de que se relacione la doctrina de la descendencia con la expresión «concepción del mundo», oponiéndola al pesimismo.

ellos se alberga. No existe ningún hombre superior que no sepa que se diferencia extraordinariamente de los demás (con excepción de los períodos depresivos en los cuales, a pesar de los buenos propósitos sustentados en los tiempos mejores, permanecen estériles), que no se considere altamente importante en cuanto ha *creado* alguna cosa, y, como es natural, no existe ninguno cuya vanidad y ambición de gloria sea tan pequeña que no lo lleve a creerse superior a su propio valor. *Schopenhauer* se consideraba muy superior a *Kant*. Cuando *Nietzsche* proclamó que su *Zaratustra* era el libro más profundo del mundo, ello se debía en parte a la desilusión experimentada por el silencio de los comentaristas y a la necesidad de estimularlos; motivos que de todos modos no son muy nobles.

Pero en la opinión de que los hombres superiores sean modestos hay algo exacto: jamás son presuntuosos. Presunción y autoconciencia son cosas contrapuestas que no deben confundirse, como ocurre de ordinario. Un hombre es tanto más arrogante cuanto menor es su autoconciencia. Seguramente la presunción es sólo un medio de incrementar la autoconciencia rebajando artificialmente a las personas que le rodean, con lo que se puede llegar a la afirmación de la personalidad. Como es natural, esto sólo puede afirmarse de la arrogancia inconsciente, pudiéramos decir fisiológica, pues cualquier hombre superior puede adoptar ese continente para mantener su propia dignidad frente a sujetos despreciables.

El *convencimiento* de que poseen un alma, convencimiento independiente de toda demostración, es, pues, común a todos los hombres geniales. Hay que poner fin al ridículo temor que hace ver un teólogo propagandista en todo aquel que habla del alma como una realidad hiperempírica. La creencia en el alma nada tiene que ver con las supersticiones ni con los medios de seducción empleados por la clerecía. También los artistas hablan de su alma sin haber estudiado filosofía ni teología, y otro tanto puede decirse de los ateos más escépticos, como *Shelley*, que creen saber lo que entienden con esa palabra.

¿Podría pensarse que el «alma» sea para ellos sólo una bella palabra vacía de sentido, que repiten sin comprender? ¿Puede creerse que el gran artista emplee esta expresión sin conocer claramente lo que con ella quiere designar, que en este caso es la máxima realidad imaginable? El empírico inmanente, el fisiólogo puro, deben considerar todo esto como una charla sin sentido, o afirmar que Lucrecio es el único gran poeta. Aun cuando ciertamente se haya abusado de la palabra, cuando los artistas eminentes afirman la existencia de su alma, deben saber bien lo que hacen. Existe para ellos, al igual que para los filósofos, cierto *sentimiento límite* de la realidad suprema. *Hume* no ha conocido seguramente ese sentimiento.

El hombre de ciencia se halla, como ya hemos dicho y como

pronto demostraremos, por debajo de los filósofos y de los artistas. Éstos son los que únicamente merecen el calificativo de genios, mientras que el simple científico jamás puede aspirar a ese título. Sin embargo, sería conceder una extraordinaria y hasta ahora no siempre justificada preferencia al hombre de genio frente al científico, si sus opiniones sobre determinado problema, por el hecho de ser suyas, fueran consideradas de mayor peso que las emitidas por este último. ¿Sería razonable esta preferencia? ¿Puede el genio investigar problemas que están vedados al hombre de ciencia como tal? ¿Puede penetrar con su mirada a una profundidad que jamás éstos han alcanzado?

Según hemos dicho, la genialidad incluye en su propia noción la universalidad. Para el hombre entera y completamente genial (lo que es una ficción necesaria) nada existe que no esté en vital, íntima y fatal relación con él. Genialidad sería la apercepción universal y, por lo tanto, memoria completa, eternidad absoluta. Se debe, sin embargo, para poder apercibir alguna cosa tener ya cierta afinidad con ella. Se apercibe, comprende y capta sólo aquello con lo que se tiene semejanza. Hemos llegado a considerar al genio, a pesar de todas sus complicaciones, como el hombre en el que el Yo es más intenso, vital, consciente, continuo y único. El Yo, sin embargo, es el punto central, la unidad de la apercepción, la «síntesis» de toda variedad.

El Yo del genio debe, pues, ser en sí la apercepción universal; el punto encerraría el espacio infinito. *El hombre superior tiene en sí el mundo entero, el genio es el microcosmos viviente.* No se trata de un mosaico muy complicado, no es una combinación química de una pluralidad *siempre ilimitada* de elementos, ni esto es lo que queríamos significar cuando en el capítulo IV hablábamos de su más íntima afinidad con el mayor número de hombres y de cosas: *el hombre genial es todo.* Como en el Yo y a través del Yo se funden todos los fenómenos psíquicos, como esta fusión es vivida de un modo inmediato y no arrastrada a la vida anímica fatigosamente por una ciencia (como se ve obligado a hacer aquel que sólo mira la cosas externas),[4] como en este caso el todo es anterior a las partes, el genio, en el cual el Yo *vive como un todo, contempla* en la naturaleza y en las acciones de todos los seres en su conjunto las *relaciones* que existen, y no construye un edificio valiéndose de trozos dispersos. En consecuencia, el

4. Por esto en el interior de cada individuo no existe el concepto de *azar* y nunca puede surgir la idea de que éste intervenga. A consecuencia de largas experiencias e inducciones comprendo inmediatamente que una barra calentada se dilate por efecto de la energía térmica, y no a consecuencia de la contemporánea aparición de un cometa: la *exacta* relación no es obtenida en este caso *directamente* del acontecimiento observado. Si, por el contrario, me irrito de mi propio comportamiento en una determinada sociedad, *sé inmediatamente*, aunque ello ocurra por primera vez y aunque al mismo tiempo se intercalen otros sucesos psíquicos, el *motivo* de mi descontento, o puedo darme cuenta, si no intento engañarme a mí mismo, de que estoy en condiciones de adquirir esa seguridad.

hombre superior no puede ser un simple psicólogo empírico para el cual sólo se dan las singularidades que intenta reunir con el sudor de su frente mediante asociaciones, vías de conducción, etc., ni tampoco es un simple físico, que ve el mundo *compuesto* de átomos y moléculas.

Partiendo de la idea del todo, en el que vive continuamente, el genio reconoce el sentido de las partes. Valora todo, trátese de lo que está en él o de lo que se encuentra *fuera* de él, y *sólo por esto* lo independiza del tiempo como un grande y eterno pensamiento. En ese sentido el hombre de *genio* es al mismo tiempo el más *profundo*; sólo él es profundo y únicamente cuando es profundo es genial. De aquí que su opinión posea un valor mayor que la de los demás. Como partiendo del todo construye su Yo, que comprende el universo (a diferencia de los restantes individuos que no alcanzan jamás a la completa conciencia de su propio ser), todas las cosas tienen para él un sentido, una significación y siempre ve en ellas *símbolos*. La respiración es algo más que simple intercambio de gases a través de las delgadas paredes de los capilares hemáticos; el azul del cielo es algo más que luz solar en parte polarizada y difusamente reflejada en las nebulosidades de la atmósfera; las serpientes algo más que reptiles sin extremidades. Aun cuando todos los descubrimientos científicos que se han hecho hasta ahora hubieran sido realizados por un solo hombre, aun cuando toda la obra ganada para la ciencia por *Arquímedes* y *Lagrange*, *Johannes Müller* y *Karl Ernst von Baer*, *Newton* y *Laplace*, *Konrad Sprengel* y *Cuvier*, *Tucídides* y *Niebuhr*, *Friedrich August Wolf* y *Franz Bopp*, y tantos otros, *fueran el producto de un solo individuo en el breve curso de su vida, este individuo no podría aspirar al título de genio.*

Con esos hallazgos no se ha llegado a la esencia de los hechos. El hombre de ciencia toma los fenómenos tal como éstos se presentan ante sus sentidos, mientras que el genio los aprecia en aquello que significan. Para él, el mar y la montaña, la luz y la oscuridad, la primavera y el otoño, el ciprés y la palmera, la paloma y el cisne, son *símbolos*, que no sólo presiente sino que reconoce en su profundidad. La cabalgata de las Walkirias no se resuelve en un desplazamiento de la presión atmosférica, ni el fuego encantado se refiere a un proceso de oxidación; y esto es únicamente posible porque el *mundo exterior* es en él tan rico e intenso como el *interior*, y la vida externa sólo constituye un caso particular de su vida interior. El mundo y el Yo son una sola cosa, y no está obligado a separar los fragmentos de la experiencia siguiendo reglas y leyes. También la historia universal no hace otra cosa que añadir hechos sobre hechos sin constituir una totalidad. De aquí que el gran hombre de ciencia esté por debajo del gran artista y del gran filósofo.

A la inmensidad del universo corresponde en el genio la inmensidad de su pecho, que encierra en su interior el caos y el cosmos,

todas las particularidades y la totalidad, toda la multiplicidad y toda la unidad. Estas consideraciones se refieren más a la genialidad que a la esencia de la creación genial, y quedan tan enigmáticos como antes la inspiración artística, la concepción filosófica y el éxtasis religioso. En consecuencia, sólo han sido aclaradas las *condiciones* de la producción genial y no el *proceso de su formación*. Por consiguiente, debemos contentarnos momentáneamente con esta definición de genio:

Un hombre se puede denominar genial cuando vive en relación consciente con el universo. Tan sólo lo genial es lo verdaderamente divino que hay en el hombre.

La idea del alma humana considerada como microcosmos, la más profunda creación de los filósofos del Renacimiento —aunque indicios de ella se encuentran ya en *Platón* y *Aristóteles*—, parece que ha sido abandonada por todos los pensadores después de la muerte de *Leibniz*. Nosotros la admitimos sólo para el genio, mientras que aquellos grandes maestros la consideraban como esencial para todo el género humano.

Sin embargo, esta incongruencia es aparente. Todos los hombres son geniales y ningún hombre es genial. La genialidad es una *idea* a la que determinados hombres se acercan, otros permanecen a gran distancia de ella, algunos se aproximarán en breve mientras que habrá también quien sólo llegue a alcanzarla al final de su vida.

El hombre a quien hemos reconocido el atributo de la genialidad es sólo aquel que ha comenzado a ver y que ha abierto los ojos de los demás, y si éstos entonces pueden ver con sus propios ojos queda demostrado que ante ellos sólo se alzaba una pantalla. También el hombre mediocre puede, incluso como tal, ponerse en relación *mediata* con el todo; pero su idea del todo constituye sólo un presentimiento, y jamás logra identificarse con ella. En consecuencia, no le está negada la posibilidad de recibir de otros esa identificación, y procurarse así un cuadro completo. Mediante la contemplación del mundo puede unirse al universo. Nada le es completamente extraño, está ligado a todas las cosas y todas las cosas están ligadas a él por un vínculo de simpatía. No ocurre lo mismo con los animales y las plantas. Animales y plantas son seres limitados, no conocen el todo sino sólo un elemento, no pueblan toda la tierra, y donde ellos han adquirido difusión general se debe a la mano del hombre que les ha asignado una función. Pueden estar en relación con el Sol y la Luna, pero seguramente falta en ellos «el cielo estrellado» y «la ley moral». Estos conceptos derivan, sin embargo, del alma del hombre en la que está encerrada la totalidad, ya que ella misma lo es todo: el cielo estrellado y la ley moral son también en el fondo *una y la misma cosa*. La universalidad del imperativo categórico es la universalidad del universo. La infinidad del universo sólo es el símbolo de la infinidad de la voluntad moral.

Empédocles, el mago de Agrigento, enseñaba este concepto del microcosmos en el hombre:

Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ,
Αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον
Στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ

Y *Plotino* decía: *Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος*. *Goethe* lo repite en los célebres versos:

«Quien no levante su mirada hacia el Sol
»No llegará a descubrirlo.
»Si no existe en nosotros la fuerza propia de los dioses,
»¿Cómo podremos embelesarnos ante la divinidad?»

El hombre es la única esencia y el único que está en relación con todas las cosas de la naturaleza.

Se llama genio aquel que posee la mayor claridad y la conciencia más intensa, no de un número más o menos limitado de relaciones, sino de todas; aquel que ha pensado por sí en todo. En cambio, se dirá que se trata simplemente de un hombre cuando únicamente existe la posibilidad de interesarse por todas las cosas, aunque este interés sólo se despierta vivamente hacia algunas de ellas. La doctrina de *Leibniz*, que ha sido comprendida por pocos, según la cual hasta la más simple mónada es un espejo del mundo sin que por ello tenga conciencia de su actividad, expresa precisamente este concepto. El hombre genial vive en estado de conciencia general, que es la conciencia de la generalidad; también el hombre común puede poseer esta conciencia, pero no hasta el punto creador. El primero vive en relación consciente y activa con el todo; el segundo, en relación inconsciente y virtual. *El hombre genial es el microcosmos actual, el no genial el microcosmos potencial.* Sólo el hombre genial es completamente hombre, lo que existe en todos los hombres en estado de potencia, *δυνάμει*, el serhombre, la humanidad en sentido kantiano, llega a su completo desarrollo *ἐνεργείᾳ*, en el genio.

El hombre es el todo, y por ello no depende, como si fuera sólo una parte, de las restantes partes; no está *acantonado* en un determinado lugar entre las leyes de la naturaleza, sino que es el *compendio de todas las leyes, y, por tanto, libre*, de igual modo que es libre y no condicionado el universo. El hombre superior *no* olvida nada porque no se olvida de *sí mismo*, porque olvidar significa estar influido funcionalmente por el tiempo y, por lo tanto, no ser libre ni ético. No es la ola de un movimiento histórico la que le encumbra como hijo de su tiempo, para luego abandonarlo en las épocas sucesivas, pues *todo el pasado y el porvenir* están encerrados en la *eternidad* de su espíritu. Su conciencia de la *inmortalidad* es la más fuerte porque el pensamiento de la muerte

no le acobarda. Se coloca en la relación más apasionada con los símbolos y los valores, y sabe valorar e interpretar no sólo lo que hay en él, sino también todo lo que le rodea. En este sentido este hombre es al mismo tiempo el *más libre* y el *más sabio*, el *más moral*, y *precisamente* por esto sufre más que nadie por lo que todavía hay en él de inconsciente: el *caos*, el *destino*.

¿En qué relación está la moralidad de los grandes hombres con la de los restantes? Sólo en esta última forma la concibe la opinión popular que no sabe imaginarse una inmoralidad que no esté ligada con el código penal. ¿No han mostrado los hombres famosos a este respecto cualidades de carácter que nos dejan perplejos? ¿No se han hecho culpables con frecuencia de vil ingratitud, de cruel dureza y de bajas seducciones?

Se ha tachado de inmorales a los artistas y pensadores porque cuanto más grandes eran tanto más fieles fueron consigo mismos sin preocuparse de los demás, frustrando naturalmente las esperanzas de muchos con quienes tuvieron pasajera comunidad de intereses espirituales, y que más tarde, incapaces de seguirles en sus vuelos, quisieron ligar el águila a la Tierra (*Lavater* y *Goethe*). El destino de *Federica de Sesenheim* es *Goethe*, y aunque esto no le sirva de disculpa, seguramente causó a éste más sufrimientos que a ella. Aunque felizmente *Goethe* calló tantas cosas que los modernos, al captar únicamente algunos destellos de la parte inmortal del Fausto, creen ver en él un hombre de vida fácil, es indudable que juzgó escrupulosamente todas las culpas que pudo cometer y se arrepintió de ellas. Y cuando criticones envidiosos, que jamás podrán comprender la doctrina de la redención de *Schopenhauer* y el sentido del Nirvana, hacen reproches a este filósofo por haber llevado hasta el extremo sus derechos, son perros que ladran a la Luna y que no merecen respuesta.

Queda, pues, demostrado que el hombre superior es moral en grado máximo frente a sí mismo. No permitirá que se le imponga una opinión ajena que someta a su Yo; no aceptará pasivamente la opinión de los demás —el Yo extraño y su esencia son para él algo completamente diferente del suyo— y si una vez tan sólo se hubiera mostrado receptivo, el recuerdo le sería siempre doloroso. Una mentira consciente en que haya incurrido estará *presente* durante toda su vida, y no sabrá *desprenderse* de ella en forma «dionisíaca». El genio sufrirá más que cualquier otro hombre si alguna vez descubre haber mentido inconscientemente, tanto respecto a los demás como respecto a sí mismo. Los restantes individuos que no experimentan de modo tan absorbente la necesidad de la verdad, están siempre mucho más expuestos a la mentira y al error, y ésta es la causa de que sea poco comprendida la opinión acerca de la «*mentira de la vida*» y la violencia con que la combaten las grandes personalidades.

El hombre superior, aquel en que el Yo eterno ha adquirido el máximo dominio, busca aumentar su valor ante su Yo inteli-

gible y ante su conciencia moral e intelectual. También su orgullo aparece en primer término frente a sí mismo, *y se origina en él la necesidad de imponerse a su propia persona* (con sus pensamientos, actos y creaciones). Esta vanidad es la característica del genio que encuentra en su persona su valor y su recompensa, y, por consiguiente, no necesita buscar la opinión de otros para formar un juicio elevado de sí mismo. Ciertamente, esta vanidad no es de alabar, y ciertas naturalezas ascéticas *(Pascal)* han experimentado grandes sufrimientos sin poder librarse de ella. A esta vanidad interna se asocia la vanidad ante los demás, *pero estas dos vanidades se combaten entre sí.*

Cabe preguntarse si de esta marcada intensidad del deber para sí mismo no se derivará cierto menoscabo de los deberes para con los demás. ¿No estarán estos deberes en tal relación recíproca que quien es fiel a sí mismo tendrá que ser necesariamente infiel a los demás?

De ningún modo. Como la verdad sólo es una, existe tan sólo una única necesidad de verdad —la «sinceridad» de *Carlyle*—, que se siente tanto frente a sí mismo como frente al mundo, sin que pueda escindirse jamás, y así no hay observación del mundo sin autoobservación, y no hay autoobservación sin observación del mundo. Sólo hay un deber, sólo existe una moralidad. Se podrá ser moral o inmoral, y quien sea moral para sí mismo lo será también para los demás.

En ningún campo están tan extendidas las falsas opiniones como en lo que se refiere al deber moral para quienes nos rodean y a la manera de hacerlo efectivo.

Cuando hago abstracción de aquellos sistemas teóricos de la ética que consideran las exigencias de la sociedad humana como el principio en que se basan todas las acciones, y que dan menos importancia a los sentimientos concretos durante la acción y a lo empírico en el impulso que a la supremacía de un punto de vista moral general (que sin embargo está muy por encima de toda moral basada en la simpatía) tan sólo queda en pie la opinión popular según la cual la moralidad de un individuo está determinada en gran parte por el grado de su compasión, de su «bondad». Entre los filósofos, *Hutcheson*, *Hume* y *Smith* han encontrado en la simpatía la esencia y el origen de la conducta ética, y esta teoría ha sido extraordinariamente profundizada por la moral de la compasión de *Schopenhauer*. El lema de la obra de *Schopenhauer Ensayos sobre el fundamento de la moral*: «la moral es fácil de predicar pero difícil de fundar», delata el error fundamental de todo sistema ético basado en la simpatía, sistemas que siempre desconocen que la ética no es una ciencia material descriptiva, sino una ciencia que da normas a la acción. Quien se burla de las tentativas hechas para comprender lo que realmente dice la voz interna del hombre, que le indica lo que *debe* hacer, renuncia a toda ética, que, según el concepto que la informa, es precisamen-

te una doctrina de las exigencias del hombre en relación consigo mismo y con los demás, y no tiene en cuenta lo que él realmente hace para cumplir estas exigencias o para intensificarlas. El objeto de la ciencia moral no es lo que ocurre sino lo que debe ocurrir, el resto pertenece a la psicología.

Cualquier tentativa para resolver la ética por la psicología debe dar de lado el hecho de que todo movimiento psíquico en el hombre es *valorado* por el hombre mismo, y que la medida para valorar cualquier suceso no puede ser el suceso mismo. Esta medida sólo puede ser una *idea* o un *valor* que jamás sea realizable completamente, y que no se derive de ninguna experiencia, porque debe permanecer aún cuando todas las experiencias le sean contrarias. *El acto moral sólo puede ser aquel que se halle de acuerdo con una idea.* Únicamente queda la elección entre las doctrinas morales que planteen ideas, máximas directrices de las acciones, y en ese sentido sólo dos merecen ser consideradas: el socialismo ético o «ética social», que fundado por *Bentham* y *Mill* fue llevado más tarde por activos propagandistas hasta el continente e incluso a Alemania y Noruega, y el individualismo ético, tal como lo enseña el *cristianismo* y el *idealismo germano.*

El segundo error de cualquier teoría ética de la simpatía es el de pretender fundar y desarrollar una moral cuyos conceptos básicos constituirían la razón última de las acciones humanas, y por esto no debe ser todavía explicable ni deducible dado que es objeto de sí misma y no puede colocarse en relación de medio a objeto con algo que esté fuera de ella. En tanto que esta exigencia de la moral fundada en la simpatía concuerda con el principio de la simple ética descriptiva, y en consecuencia necesariamente relativista, los dos errores se funden, y se debe siempre oponer a esta osadía que nadie, incluso recorriendo todo el campo de las causas y efectos, podría descubrir en ello la idea de un fin supremo que fuera el único esencial para todas las acciones morales. La idea del fin no puede ser aclarada basándose en una relación de causa a efecto, sino que, por el contrario, excluye esa relación. El fin se presenta con la exigencia de crear la acción, y sirve de medida para el resultado y el éxito de todas las acciones, que siempre serán insuficientes, incluso cuando todos los factores que las determinan sean bien conocidos y graviten pesadamente en la conciencia. Al lado del reino de las causas existe un reino de los fines, y este reino es el del hombre. La completa ciencia del ser es un complejo de causas que quiere elevarse hasta la causa primera: la ciencia completa del deber es un complejo de fines que culmina en un último y supremo fin.

Quien dé un valor ético positivo a la compasión habrá juzgado moralmente algo que no es acción, sino sólo sentimiento, no un acto, sino un afecto (que por su naturaleza no se encuentra en el punto de vista del fin). La compasión puede ser un *fenómeno* ético, una expresión de algo ético, pero tiene tanto de *acto* ético

como pueda tenerlo el sentimiento del pudor o del orgullo. *Es necesario establecer una clara diferencia entre actos éticos y fenómenos éticos*; entre los primeros no debe comprenderse nada que sea *una afirmación consciente de la idea por medio de la acción; los fenómenos éticos son indicios involuntarios e inconscientes de una dirección permanente del espíritu hacia la idea.* Tan sólo en la lucha entre los motivos se infiltra la idea que intenta influir sobre ellos y determinarlos. En la mezcla empírica de sentimientos éticos y no éticos de la compasión con la alegría del daño ajeno, del amor propio con la insolencia, no se encuentra nada que nos lleve a una *decisión. La compasión es quizás el índice más fiel del modo de pensar, pero jamás es el fin de una acción.* La moralidad está constituida solamente por el *conocimiento* del fin, por la conciencia del valor frente a todo lo que no tiene valor alguno. En esto tenía razón *Sócrates* contra todos los filósofos posteriores (únicamente *Platón* y *Kant* le siguieron). Un sentimiento alógico, como siempre es la compasión, no tiene acción alguna sobre el *respeto*, sino que a lo sumo despierta la *simpatía.*

La cuestión es responder a la pregunta de hasta qué punto un hombre puede comportarse moralmente frente a los restantes individuos.

No se puede calificar como moral la conducta de quien presta una ayuda no solicitada, que irrumpe en la soledad de los demás y viola los límites que nuestros semejantes se han trazado; es preciso no *quebrar* esos límites, y esto se consigue no sólo con la *compasión* sino con el *respeto. Kant* ha sido el primero en decir que no tenemos *respeto* para ningún ser de la Tierra que no sea el hombre. Su gran descubrimiento es haber demostrado que ningún hombre puede utilizar por sí mismo su Yo inteligible, la humanidad (que no es la sociedad humana de 1.500 millones, sino la *idea del alma humana*), en su persona o en la persona de los demás como medio para un fin. Todo lo creado puede emplearse simplemente como un *medio*; sólo el hombre y con él toda criatura dotada de razón, *es fin de sí mismo.*

¿Cómo, pues, podré demostrar a un individuo mi desdén o mi estima? El primero podré demostrarlo *ignorandolo*, la segunda *ocupándome* de él. ¿De qué modo le utilizo como medio para un fin y cómo honro en él algo que es su propio fin? Lo uno considerándolo tan sólo como un miembro en la cadena de las circunstancias que debo tener en cuenta en mis acciones, lo otro tratando de *conocerlo.* Interesarse por él sin demostrarlo, pensar en él, penetrar en sus acciones, identificándose con su destino, tratar de *comprenderle*, es la *única* forma de honrar al prójimo. Sólo aquel que exento de egoísmo olvida todas las pequeñas miserias de sus semejantes, que reprime su ira contra ellos, y se esfuerza por *comprenderlos* será el individuo verdaderamente generoso para los demás; él actúa moralmente y vence al enemigo *más* temible

que se opone como ninguno al conocimiento de sus semejantes: el *amor propio.*

¿Cómo se comporta a este respecto el hombre superior?

El hombre superior que comprende al mayor número de hombres porque es el más universal, que está en relación más íntima con el universo e intenta más que cualquier otro reconocerlo objetivamente, actuará para con su prójimo más moralmente que los demás. En efecto, nadie piensa tanto y tan intensivamente como él acerca de los restantes hombres (incluso cuando se trate de individuos a quienes solamente ha visto una sola vez), y nadie busca tan vivamente como él que se haga la claridad cuando todavía no la ha logrado con suficiente intensidad y perfección. Como el hombre superior tiene tras de sí un Yo saturado de un pasado continuo, meditará o se esforzará por meditar cuál ha sido la suerte de los demás en una época en que aún no los conocía. Sigue el impulso más violento de su ser cuando piensa en sus semejantes, buscando en ellos el modo de alcanzar la claridad y la verdad. Esto muestra que todos los individuos son miembros de un Yo inteligible en el cual no existe ni un egoísmo ni un altruismo cerrado. Así puede explicarse únicamente que los grandes hombres estén en relación más vital y comprensiva, no sólo con sus contemporáneos, sino también con todas las personalidades históricas que les han precedido en la vida. Ésta es la causa de que los grandes artistas comprendan también la individualidad histórica mejor y más intensamente que los historiadores científicos. No hay un solo gran hombre que no esté en relación personal con *Napoleón, Platón* o *Mahoma. De este modo muestra también su consideración y verdadero respeto para quienes han vivido antes que él.* Se comprende fácilmente el sentimiento desagradable que experimenta quien frecuentando los artistas se reconoce a sí mismo en algunas de las creaciones de ellos. Muchas veces se deplora que para el poeta todo sirva de modelo. Pero el artista no cree que esto constituya un delito; que no cuenta las pequeñeces humanas; en su representación irreflexiva y con su renovada visión del mundo *cumple el acto creador de la comprensión, no habiendo entre los hombres ninguna relación más pura que ésta.*

Con tales reflexiones se harán más comprensibles las exactas palabras de *Pascal* ya mencionadas: «*A mesure qu'on a plus de esprit on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. La gens du commun ne trouvent pas de differences entre les hommes.*» Podría añadirse que cuanto más elevado se halla un hombre tanto más grandes serán sus exigencias respecto a la comprensión de las *manifestaciones de los otros*; el individuo sin talento, por el contrario, cree comprender una cosa y ni siquiera se da cuenta de que existe algo que él no comprende, y apenas siente el espíritu extraño que le habla de una obra de arte o de un concepto filosófico. A lo sumo podrá lograr una relación con las cosas mismas, pero no llegará a elevarse con el pensamiento hasta su creador.

El hombre superior que ha llegado al grado máximo de la conciencia no identifica fácilmente aquello que lee con su propia opinión, mientras que si se trata de espíritus menos lúcidos las cosas más diferentes se confunden entre sí y pueden aparecer equiparables.

El hombre genial es aquel que ha llegado a tener conciencia de su *Yo. Por esto capta antes que los demás la diversidad de sus semejantes y siente el Yo de los otros individuos cuando éstos todavía no han llegado a sentirlo tan intensamente como para poder concienciarlo. Tan sólo quien siente que los restantes individuos son también un Yo, una mónada, un centro propio del mundo, con sentimientos y pensamientos propios y un especial pasado, no correrá peligro de utilizar a sus semejantes simplemente como un medio para un fin; según la ética kantiana, presentirá la personalidad (como parte del mundo inteligible) también en los demás, y por ello la respetará y no se colocará en pugna con ella. Condición psicológica fundamental de todo altruismo práctico es, pues, el individualismo teórico.*

Éste es, por lo tanto, el puente que dirige la conducta moral a uno mismo y a los demás, ese lazo de unión cuya ausencia en la filosofía kantiana fue injustamente considerada como un error por *Schopenhauer* y como una impotencia necesariamente inherente a sus principios esenciales.

Es fácil demostrar nuestro aserto. Sólo el delincuente embrutecido y el loco no se interesan en *modo alguno* por sus semejantes, y viven como si estuvieran solos en el mundo *sin sentir siquiera la presencia de los extraños.* No existe, pues, un *solipsismo práctico*; cuando se posee un Yo se reconoce también el de los demás y tan sólo cuando un individuo ha perdido su núcleo esencial (lógico y ético) no reacciona ante los otros, considerándolos como seres con personalidad completamente diferente. *El Yo y el Tú son, en consecuencia, conceptos recíprocos.*

El hombre llega a la máxima conciencia de sí mismo cuando se halla en compañía de los demás hombres. Por esto, se siente más orgulloso cuando se halla en presencia de otros individuos que cuando está solo, y aprovecha las horas de su soledad para amortiguar su altanería.

Finalmente, quien se suicida mata simultáneamente al mundo entero, y quien mata a otro comete por ello el delito más grave, pues con ese homicidio se ha matado a sí mismo. En consecuencia, el solipsismo es un absurdo en la práctica y debería ser llamado más bien *nihilismo*; si no existiera un Tú no podría existir jamás un Yo, y por lo tanto no quedaría nada.

La cuestión es que la *condición psicológica* haga *imposible* utilizar a los demás hombres como un medio para un fin. *Quien sienta su personalidad sentirá también la de los otros. El supremo individualismo es el supremo universalismo.*

Yerra, pues, gravemente Ernst *Mach*, negador del sujeto, cuan-

do cree que se puede esperar una conducta ética «que excluya el desprecio del Yo ajeno y la sobrevalorización del propio» renunciando al propio Yo. Ya hemos indicado adonde conduce la falta de un Yo propio en relación con los semejantes. *El Yo es también condición fundamental de toda moral social*; frente a un simple *amontonamiento* de «elementos» podré comportarme de un modo *puramente* psicológico, pero jamás ético. Se puede hablar de un ideal, mas en la conducta práctica sería imposible, y nunca podría servir de norma, *dado que elimina la condición psicológica necesaria a toda realización de la idea moral, mientras que la exigencia moral continúa existiendo psicológicamente.*

Se trata, por el contrario, de convencer a cada individuo de que posee un Yo superior, un alma, y que también los otros individuos la poseen. (De aquí que la mayor parte de los individuos necesiten tener un *pastor espiritual.*) Sólo de este modo tiene lugar realmente una relación ética con el prójimo.

Esta relación se realiza en modo singular en el genio. Nadie sufrirá tanto como él con el hombre y, por lo tanto, para el hombre con el cual vive. En este sentido será seguramente el individuo que llega a ser sabio sólo en virtud de la compasión. Aunque la compasión no sea un conocimiento claro, abstracto o evidentemente simbólico, será, sin embargo, el impulso más fuerte para alcanzar todas las sabidurías. El genio capta las cosas sufriendo por ellas, y sólo sufriendo con los hombres los comprende. Sufre más que ningún otro porque sufre con todo y por todo, pero su dolor se halla en su compasión.

En un capítulo anterior hemos intentado demostrar el factor que principalmente eleva al hombre por encima de los animales y al mismo tiempo hemos relacionado esta conclusión con el hecho de que sólo el hombre tiene historia (esto se explica por la presencia en todos los hombres de cierto grado de genialidad). Volvamos ahora sobre este punto. La genialidad coincide con la actividad vital del sujeto inteligible. La historia se manifiesta, en lo social, en el «espíritu objetivo»; los individuos por sí mismos permanecen siempre iguales y no progresan como aquélla: son *anhistóricos.* Vemos en este momento cómo nuestros hilos convergen para llegar a un resultado sorprendente. Si la personalidad humana eterna es también condición —y en esto creo no errar— de toda verdadera conducta ética para con los semejantes, si la *individualidad* es la *premisa* de un sentimiento *social* resultará también evidente que el *animal metaphysicum* y el ζῷον πολιτικόν, la criatura genial y el portador de una historia sean idénticos, uno y el mismo ser, es decir, el *hombre.* Así se resuelve también el debatido problema de si *primeramente* ha existido el *individuo* o la *comunidad*: *ambos aparecen al mismo tiempo y conjuntamente.*

Con esto creo haber demostrado en todos los aspectos que la genialidad es la *suma moralidad.* El hombre superior no es únicamente el más fiel a sí mismo, aquel que nada olvida, el que odia

en grado sumo el error y la mentira, es también el hombre más social y el más cordial. *El genio es sobre todo una elevada forma de existencia, no sólo intelectualmente sino también moralmente, y revela en su verdadero sentido la idea de la humanidad; muestra lo que el hombre es: el sujeto cuyo objeto es todo el universo, y establece firmemente este concepto para la eternidad.*

No hay que dejarse arrastrar por el error. *La conciencia y sólo conciencia* es en sí y por sí moral, todo lo inconsciente es inmoral y todo lo inmoral es inconsciente. El «genio inmoral», el «gran malvado» es por lo tanto un animal fabuloso, una posibilidad imaginada por los grandes hombres en determinados momentos de su vida, que se transformó contra la voluntad de sus creadores en espantajo para aterrorizar las naturalezas timoratas y débiles. No hay ningún asesino que se vanaglorie de su obra y que piense y hable como *Hagen* en el *Crepúsculo de los dioses* ante el cadáver de *Sigfried*: «Yo le he matado, *yo*, *Hagen*, le arrastré a la muerte.» *Napoleón* y *Bacon* que se citan como ejemplos opuestos han sido intelectualmente sobrevalorizados o falsamente interpretados. Y en cuanto a *Nietzsche* no hay que tenerle mucha confianza cuando comienza a hablar de los *Borgia*. La concepción de lo diabólico, del Anticristo, de *Ahriman*, del «mal radical en la naturaleza humana» está universalmente difundida, pero nada tiene que ver con el genio, del cual es precisamente su opuesto. Es una mera ficción nacida en las horas en que los hombres superiores libran la lucha decisiva contra el delincuente que anida en su interior.

La apercepción universal, la conciencia general, la completa liberación del tiempo son ideales incluso para el hombre genial. La *genialidad es un imperativo interno* y jamás constituye un *hecho* totalmente cumplido entre los hombres. Por esto un hombre genial es el que menos podrá decir: «*soy* un genio». La genialidad no es otra cosa, según este concepto, que la completa realización de la idea del hombre, y por esto todo individuo *debe ser* algo genial, y *en principio, se debe considerar que todo hombre tiene la posibilidad de serlo.* Genialidad es suprema moralidad, y por esto deber de todos. El hombre llega a ser genio mediante un *supremo acto de la voluntad en el que afirma en sí el mundo entero.* La genialidad es algo que el «hombre genial» se ha *incorporado*; es la tarea más gravosa y el mayor orgullo, la mayor infelicidad y el sentimiento más elevado que es posible a un hombre. Aunque parezca paradójico el hombre es genial cuando *quiere* serlo.

Podrá decirse que muchos hombres desearían ser «genios originales», pero ese deseo no les ayuda a serlo. Si estos individuos tuvieran una idea precisa de lo que verdaderamente significa ese deseo (una cosa que no esté verdaderamente clara se puede tan sólo *desear* pero no *querer*) sabrían que la genialidad se identifica con la responsabilidad universal. Y si así fuera, es probable que la mayor parte de los aspirantes rechazaran la idea de ser geniales.

Tan sólo por ese motivo muchos hombres geniales caen en la locura, aunque los ignorantes crean que se trata de consecuencias de los abusos de Venus o de la degeneración medular de los neurasténicos. Trátase de aquellos para quienes resulta demasiado gravoso sostener sobre sus hombros, como *Atlas*, el peso del mundo, y por ello son siempre los espíritus más apocados menos sobresalientes, y nunca los más fuertes. Cuanto más alto se halla un hombre tanto más profundamente puede caer; el genio es la victoria sobre la nada, sobre la oscuridad, y cuando degenera, la noche que le rodea es tanto más profunda cuanto más radiante era la luz que le iluminaba. Cuando el genio enloquece ya *no quiere ser genio*, y pretende, en lugar de la moralidad, la felicidad. La locura se origina únicamente de no saber soportar el dolor ligado a toda conciencia, y por eso *Sófocles*, al profundizar en el motivo que mueve a un hombre a querer su locura, hace exclamar a *Ayax*, cuyo espíritu había caído en las tinieblas:

ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἥδιστος βίος.

Terminaré este capítulo con aquellas profundas palabras de *Pico della Mirandola* que nos recuerdan los momentos más solemnes del estilo kantiano, y a cuya comprensión quizás haya podido contribuir con este libro. En su discurso «Sobre la Dignidad del Hombre», la divinidad habla así:

«*Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam: ut quam sedem, quam faciem, quæ munera tute optaveris, ea pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caetaris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur; tu nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies, medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem, neque mortalem, neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare, poteris in superiora quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari.*

»*O summam Dei Patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem: cui datum id habere quod optat, id esse quod velit. Bruta simul atque nascuntur id secum af ferunt e bulga matris, quod possessura sunt. Supremi spiritus aut ab initio aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates. Nascenti homini omniferaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit, illa adolescent et fructus suos ferent in illo: si vegetalia, planta fiet, si sensualia, obbrutescet, si rationalia, caeleste evadet animal, si intellectualia, angelus erit et Dei filius. Et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, uns cum Deo spiritus factus, in*

solitaria Patris caligine-qui est super omnia constitutus omnibus antestabit.» *

* No te he asignado, Adán, ni una morada fija ni un aspecto propio ni ningún don en particular, con el fin de que puedas tener y ser dueño de la morada, el aspecto y los dones que tú mismo hayas escogido según tu deseo y tu propio criterio. La naturaleza asignada al resto de los seres se ve constreñida dentro del marco de las leyes por mí prescritas; tú, en cambio, sin estar constreñido por estrecho límite alguno, de acuerdo con tu libre albedrío, a cuyo imperio te he sometido, determinarás por anticipado tu propia naturaleza. Te he colocado en medio del universo para que, desde allí, pudieras contemplar mejor lo que en él existe. No te he creado cual ser celestial ni mortal ni inmortal, para que como si fueras escultor y modelador de ti mismo, actuando de acuerdo con tu voluntad y honor, te modeles según la forma que hayas preferido. Podrás degenerar hasta los estadios inferiores, propios de las bestias; podrás regenerarte tendiendo a los estadios superiores, propios de la divinidad, conforme al criterio de tu espíritu.

¡Oh inmensa generosidad la de Dios Padre! ¡Inmensa y admirable la fortuna del hombre, al cual le ha sido dado poseer aquello que elija, es decir, aquello que desee! Los brutos, en cuanto nacen del vientre de su madre traen consigo lo que poseerán en el futuro. Los espíritus elevados han sido, o bien ya desde un principio, o bien desde poco después, aquello que serán a lo largo de toda la eternidad. Al nacer el hombre Dios Padre depositó en él las semillas que todo lo producen y los gérmenes de cualquier género de vida. Aquellas semillas que cada cual ha cultivado crecerán y le darán sus frutos: si son vegetales, nacerá una planta; si son de los sentidos, el hombre se embrutecerá; si son de la razón, se convertirá en un ser celeste; si del intelecto, será ángel e hijo de Dios. E incluso si, al no contentarse con ser ningún género de criatura, su espíritu se repliega hacia el centro de su propia identidad, entonces una vez unido a Dios y situado en la solitaria penumbra de Dios que sobre todo se extiende, descollará por encima de todos los seres. *(Trad. de Privat Rodríguez i Sadurní.)*

IX. Psicología masculina y femenina

Es tiempo ya que volvamos al verdadero tema de nuestro estudio y veamos cuán lejos nos ha llevado su solución, para la cual han sido necesarias largas disquisiciones que parecían muy ajenas a nuestro fin.

Las consecuencias de los principios aquí desarrollados son tan radicales para la psicología de los sexos que quizá los que hasta ahora han prestado su conformidad lleguen a horrorizarse de las conclusiones que pueden obtenerse. No es éste todavía el momento para analizar las causas de ese temor, pero para proteger de todas las objeciones la tesis que ahora va a ser expuesta, debemos reforzar este capítulo con buen número de argumentos convincentes.

Veamos brevemente de qué se trata. Se ha visto que el fenómeno lógico y el ético, unidos en un único, último y supremo valor en el concepto de verdad, obligan a admitir la existencia de un Yo inteligible o de un alma, de una esencia de la más suprema realidad hiperempírica. *En un ser, como la mujer, que carece de fenómenos lógicos y éticos falta también la razón para atribuirle un alma.* La feminidad perfecta no conoce el imperativo lógico ni el moral, y la palabra ley, la palabra deber, el deber para sí misma, es la palabra que suena en sus oídos del modo más extraño. Está, pues, completamente justificada la conclusión de que también le falta la personalidad trascendental.

La mujer absoluta no tiene Yo.

Ésta es, en cierto sentido, la conclusión definitiva a la que nos lleva el análisis de la mujer. Y aun cuando este juicio, expresado en tan breves y duros términos, puede parecer cruel, intolerante, paradójico y de una novedad demasiado brusca, no es probable que el autor haya sido el primero en haberlo manifestado, si bien haya tenido que abrirse un camino nuevo para llegar a comprender la verdad de las expresiones análogas.

Los *chinos*, desde la más remota antigüedad, han negado que la mujer tenga alma. Cuando se le pregunta a un chino el número de hijos que tiene, enumera sólo los varones, y si únicamente ha tenido hijas, afirma que carece de descendencia.[1] Por análogos motivos *Mahoma* excluyó las mujeres del Paraíso, sancionando de este modo la innoble posición de la mujer en los países de religión islámica.

1. Véase también el Eclesiastés, 7, 28. Un hombre entre mil he hallado; mas mujer de todas éstas nunca hallé.

Entre los filósofos debe ser mencionado en primer término *Aristóteles*. Para este autor, el principio masculino es el activo y formador en la procreación, el logos, mientras que el femenino constituye la materia pasiva. Teniendo en cuenta que *Aristóteles* asigna al alma la forma, la entelequia, el *primus movens*, se sobreentiende que participa de la opinión antes citada, aunque sólo exprese su pensamiento en relación con el acto de la fecundación. Por lo demás, *Aristóteles*, como casi todos los griegos, a excepción de *Eurípides*, parece que nunca se ha detenido a pensar en la mujer, y por ello en ningún momento toma posición respecto al problema de sus cualidades en general, exceptuando la parte que le corresponde en el acto de la fecundación.

Entre los padres de la Iglesia, particularmente *Tertuliano* y *Orígenes*, parece que ha existido la más baja opinión acerca de la mujer, si bien *san Agustín* no participó de estos conceptos debido a la especial veneración que tuvo por su madre. Durante el *Renacimiento* el pensamiento aristotélico fue tomado en cuenta en muchas ocasiones, por ejemplo por Jean *Wier* (1518-1588). En aquellos tiempos parece que tales conceptos fueron mejor comprendidos guiándose por un sentimiento intuitivo, y no se les consideró como simple curiosidad, tal como suele hacer la ciencia de hoy, que en muchos puntos tendría que contentarse con reverenciar la antropología aristotélica.

En los últimos decenios *Ibsen* manifestó las mismas ideas en sus figuras de *Anitra*, *Rita* e *Irene*, y otro tanto puede decirse de August *Strindberg (Los creyentes)*. Pero la idea de la falta de alma en la mujer alcanzó su máxima popularidad en el maravilloso cuento de *Fouqué*, cuyo argumento fue tomado de *Paracelso*, y que luego fue llevado a la música por E. T. A. *Hoffman*, *Girscher* y Albert *Lortzing*. *La ondina, la ondina sin alma, es la idea platónica de la mujer*. A pesar de su carácter bisexual, se acerca bastante, de ordinario, a la realidad. La difundida frase: «la mujer no tiene carácter», tiene en el fondo la misma significación. Personalidad e individualidad, Yo (inteligible) y alma, voluntad y carácter (inteligible) significan una y la misma cosa que pertenece al hombre y que falta en la mujer.

Pero como el alma humana es el microcosmos, y los individuos superiores son aquellos que viven enteramente *con* alma, es decir, *que en ellos vive el mundo entero, la mujer no puede ser nunca genio. El hombre* tiene *todo* en sí, y únicamente puede, según las palabras de *Pico della Mirandola*, favorecer especialmente el desarrollo de este o aquel punto. Es capaz de elevarse a la máxima altura y caer hasta la máxima profundidad; llegar a ser animal, planta o *incluso mujer, y por esto existen hombres afeminados, femeninos.*

Pero la mujer jamás puede llegar a ser hombre, y aquí se encuentra la más importante limitación a las proposiciones expuestas en la primera parte de este libro. *Aunque he conocido gran*

número de hombres que desde el punto de vista psíquico eran casi totalmente, y no sólo la mitad, mujeres, he visto también mujeres con rasgos masculinos, pero no he hallado ni una sola que en el fondo no fuera mujer, aun cuando su feminidad se escondiera muchas veces bajo múltiples disfraces, no sólo ante sus ojos, sino también ante los ojos de los demás. Se es hombre o mujer por muchas que sean las características que se puedan tener del otro sexo. Y este *ser* que desde el principio ha sido el problema de nuestras investigaciones se define ahora en su relación con la ética y la lógica. Mientras hay individuos anatómicamente varones y psicológicamente mujeres, no hay una sola persona que sea corporalmente mujer y psíquicamente varón, aun cuando presente en sus relaciones externas aspecto masculino y produzca una impresión no femenina.

A la cuestión referente al talento de los sexos se puede dar ahora la siguiente respuesta *definitiva*: *existen realmente mujeres con rasgos geniales, pero no ha habido, ni hay, ni podrá haber un genio femenino* (ni siquiera entre las mujeres hombrunas que la historia refiere, y de las cuales hemos hablado en la primera parte). Quien con excesiva condescendencia ampliase el concepto de genialidad hasta el punto de dejar un espacio para la mujer, destruiría con ello ese concepto. Cuando se establece con severidad y unidad el concepto del genio, creo que no son posibles otras definiciones diferentes a la ya expuesta. ¿Cómo podría ser genial un ser sin alma? La genialidad equivale a *profundidad*, y quien intente unir la profundidad y la mujer como atributo y sustantivo caerá en un contrasentido. *Un genio femenino es, según esto, una* contradictio in adjecto, *ya que la genialidad es tan sólo masculinidad aumentada, completamente desarrollada, elevada al grado máximo y plenamente consciente.* El hombre genial tiene también en sí, entre otras muchas cosas, a la mujer, pero la mujer misma es sólo una parte del universo y la parte no puede comprender al todo, o sea, que la feminidad no puede encerrar dentro de sí la genialidad. La *falta de genialidad* de la mujer deriva inevitablemente del hecho de que no es una mónada, y por lo tanto no puede ser un espejo del universo.[2]

La comprobación de la *falta de alma* de la mujer se obtiene de la mayor parte de los conceptos expresados en los capítulos anteriores. El capítulo III muestra, en primer término, que la mujer vive en hénides y el hombre en contenidos articulados, y que el sexo femenino tiene una vida menos *consciente* que el masculino. La conciencia es, sin embargo, un concepto fundamental para la teoría del conocimiento y al mismo tiempo de la psicología.

2. Sería fácil, al mencionar las obras de las mujeres *más famosas*, obtener la demostración de lo injustificado que está hablar del genio cuando de ellas se trata. Pero no he querido emprender un trabajo histórico-filológico tan fatigoso, que difícilmente podría ser llevado a cabo sin pedantería, y prefiero dejar esta tarea para quien encuentre gusto en ella.

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la conciencia y la posesión de un Yo continuo, sujeto trascendental y alma, son conceptos que se pueden cambiar entre sí. Todo Yo existe tan sólo en tanto que él se siente a sí mismo, en cuanto tiene conciencia de sí en el contenido de sus propios pensamientos; todo ser es conciencia. Pero ahora hay que añadir una importante aclaración a la teoría de las hénides. El contenido articulado del pensamiento del hombre no es el simple mosaico propio de la mujer; no solamente se encuentra desarrollado y formado en forma actual, sino que existía ya potencialmente; desde el primer momento hay una *diferencia cualitativa.* Los contenidos psíquicos del hombre son ya conceptuales desde el primer estado de hénide que siempre se esfuerzan en superar, y quizá *todas las sensaciones* masculinas tienden al *concepto* desde los períodos más precoces. La mujer, en cambio, es absolutamente aconceptual, tanto en sus percepciones como en sus pensamientos.

Los axiomas lógicos son el principio de la conceptualidad y faltan en la mujer. Ésta no sigue el principio de la identidad, el único que llega a determinar claramente el concepto, y no toma como norma el *principium contradictionis* que circunscribe a aquél separándolo de las otras cosas existentes y posibles, y haciéndolo independiente. Esta falta de determinación conceptual de todo el pensamiento femenino facilita esa especial «sensibilidad» de las mujeres que da lugar a las asociaciones más vagas, y permite establecer un parangón entre las cosas más dispares. Ni siquiera las mujeres provistas de la memoria mejor y más amplia pueden librarse de esta especie de *sinestesia.* Por ejemplo, una palabra les recuerda un determinado color, y cierto individuo les trae a la memoria determinado alimento. En tales casos, las mujeres se *contentan* con sus propias observaciones subjetivas, y no buscan explicarse el origen de ese parangón, ni tratan de aclarar de alguna manera el efecto que en ellas produce aquella persona o aquella palabra. Esta facilidad para satisfacerse y contentarse depende de lo que antes hemos denominado falta de conciencia intelectual de la mujer, y de la que volveremos a ocuparnos nuevamente, poniéndola en relación con la falta de la conceptualidad. Muchos entre los modernos publicistas y pintores se pueden considerar como eminentemente *femeninos* por la facilidad con que se dejan arrastrar por reminiscencias puramente sentimentales, por la renuncia a la conceptualidad y por un continuo oscilar sin llegar a profundizar en nada. El pensamiento masculino difiere fundamentalmente del femenino por su necesidad de formas precisas, y *el arte a base de sentimientos* tiene que ser necesariamente un *arte sin forma.*

Por estos motivos nunca será posible que los contenidos psíquicos del hombre sean simples hénides femeninas en un estado ulterior de desarrollo más explícito. El pensamiento de la mujer se desliza entre las cosas, roza sólo la superficie externa, a la

cual el hombre que «busca lo profundo» presta poca atención, mariposea de una parte a otra sin llegar a captar lo esencial. Por esto, por el hecho de que el pensamiento de la mujer sea una especie de *degustación*, el *gusto*, en el sentido *más amplio*, es la cualidad más destacada de la mujer, el punto culminante a que ella puede llegar por sí, y en el que hasta cierto punto logra perfección. El gusto requiere que el interés se limite a la superficie, a lo externo del conjunto, sin detenerse jamás en las diferentes partes. Cuando una mujer «comprende» a un hombre —sobre la posibilidad o imposibilidad de ello hablaremos más tarde— *saborea* luego, podríamos decir (por muy impropia que parezca esta expresión), *lo que él ha pensado acerca de ella.* Como por su parte no llega a establecer una clara diferenciación, es evidente que puede creerse muchas veces que ha logrado la comprensión por sí misma, aunque en realidad se trata, a lo sumo, de vagas analogías en la sensación. Decisivo para explicar estas *incongruencias* es el hecho de que los contenidos del pensamiento del hombre no se encuentran en la misma línea, aunque más avanzados que los de la mujer, sino que se hallan en *dos* líneas diferentes que se extienden sobre el mismo objeto, una la conceptual masculina, otra la aconceptual femenina, y no es posible identificar, es decir, colocar sobre la misma línea, contenidos desarrollados, diferenciados, tardíos, y otros todavía caóticos, inarticulados, precoces. En una palabra, en la comprensión entre hombre y mujer, un pensamiento conceptual de una línea es equiparable al «sentimiento» *aconceptual*, a una «hénide», de la otra.

La naturaleza aconceptual de la mujer, no menos que su escasa conciencia, constituye una demostración de que no posee un Yo. El concepto es el que en primer término transforma el simple complejo de la sensación en *objeto*, haciéndolo independiente del hecho de que yo lo sienta o no. La existencia del complejo de las sensaciones es siempre dependiente de la voluntad del individuo: cierra los ojos y se tapa los oídos y ya no se siente ni ve, se embriaga o se entrega al sueño, y olvida. Tan sólo el *concepto* nos emancipa del hecho eternamente subjetivo, eternamente psicológico-relativo de las *sensaciones*, y crea las cosas. Merced a su función conceptual el intelecto se *contrapone* automáticamente a un objeto y, por el contrario, sólo se puede hablar de sujeto y objeto cuando existe una función conceptual que permite diferenciar a ambos. En los restantes casos se produce únicamente una acumulación de figuras semejantes y diferentes, que sin orden ni concierto se funden y transforman unas en otras. El concepto, pues, cambia *en cosas* las *impresiones que vagan libremente en el aire* y partiendo de la sensación produce un objeto que se contrapone al sujeto, un enemigo contra el cual éste puede medir sus fuerzas. El concepto es, pues, constitutivo de toda realidad, y esto no en cuanto el objeto mismo posea en sí una realidad o en cuanto forma parte de una idea que está más allá de la experiencia, en

un *τόπος νοητός*, y es una imperfecta proyección, una reproducción siempre mal lograda de esa idea *sino que, por el contrario, se transforma en una cosa real en tanto y sólo en tanto que interviene la función conceptual de nuestro intelecto.* El *concepto* es el «*objeto trascendental*» de la crítica de la razón kantiana, que sin embargo corresponde tan sólo a un *sujeto trascendental.* Únicamente del sujeto deriva aquella enigmática función objetivante, la que produce aquel «objeto X» de *Kant*, hacia el cual *se dirige* en primer término todo *conocimiento*, y que ha sido considerada como idéntica a los axiomas lógicos, en los cuales tan sólo logra manifestarse de nuevo la existencia del sujeto. En efecto, el *principium contradictionis* limita el concepto de todo lo que no es ese concepto, mientras que el *principium identitatis* facilita su consideración como si no hubiera otra cosa en el mundo. Jamás puedo decir que un complejo de sensaciones poco elaborado sea igual a sí mismo, y sólo en el momento en que aplico el juicio de la identidad se transforma en concepto. Así, sólo el concepto es el que presta su dignidad y su rigor a todas las figuras de la percepción y a todas las tramas del pensamiento: *el concepto libera, ligándolos a todos los contenidos.* Existe una *libertad del objeto* no menos que una libertad del sujeto, y ambas se corresponden entre sí. Queda así nuevamente demostrado que toda libertad es limitación de sí misma, tanto en la lógica como en la ética. El hombre es libre tan sólo cuando llega a ser la ley de sí mismo; únicamente de este modo se sustrae a la heteronomia, a la determinación, a través de otros y por otros. Por esto, la función conceptual es también un honor que el hombre se hace *a sí mismo*, y demuestra el respeto que se tiene al dar a su objeto la libertad e independencia como objeto que posee valor general para el conocimiento, y al cual se recurre en todos los casos en que dos hombres no estén de acuerdo en alguna cosa. La mujer jamás se coloca *frente* a las cosas, salta con ellas y entre ellas a su capricho, y nunca podrá dar libertad al objeto, pues también ella carece de libertad.

La independencia de la sensación en el concepto es, sin embargo no tanto una separación del *sujeto* como una separación de la *subjetividad*; el concepto es más bien aquello sobre lo que yo pienso, escribo y hablo; en esto descansa la creencia de que yo, de todos modos, me hallo todavía en una relación con él, y tal creencia es la esencia del juicio. Cuando los psicólogos inmanentistas, *Hume, Huxley Mach, Avenarius*, intentan satisfacerse con el *concepto*, que identifican con la representación general sin establecer diferencias entre concepto lógico y psicológico, es muy sintomático que se vean en el caso de ignorar el *juicio* y proceder como si no existiese. Desde su punto de vista no tienen comprensión alguna para *todo lo que sea extraño al monismo de las sensaciones*, y que está contenido en el acto del juicio. En el juicio habita el reconocimiento o el rechazo, la aprobación o la de-

saprobación de determinadas cosas, y la medida de esa desaprobación —*la idea de verdad*— no se puede encontrar en el complejo de las percepciones que van a ser juzgadas. Quien sólo admite sensaciones deberá necesariamente mantener que todas tienen *el mismo valor*, y que ninguna tendrá más probabilidades que las otras para ser la piedra fundamental de un mundo real. De esta forma el *empirismo* aniquila precisamente la realidad de la *experiencia*, y el *positivismo*, a pesar de su título «sólido y seguro», resulta un verdadero *nihilismo*, tal como ocurre con las empresas comerciales que parecen muy honorables y que son en definitiva castillos en el aire. El pensamiento de una *medida* de la experiencia, el *pensamiento de la verdad*, ya no puede ser sustentado en la *experiencia. En todo juicio se halla precisamente esta exigencia de verdad*, lo que lleva implícito, aunque intervengan muchos factores que la limiten subjetivamente, la exigencia de su validez objetiva, precisamente en la forma restringida que le haya dado su autor. Quien expresa alguna cosa en forma de juicio es considerado como si pretendiera que cuanto ha dicho sea reconocido por todos, y si declara que no ha abrigado esa esperanza tendrá que soportar, con razón, que se le acuse de haber hecho uso abusivo de la forma del juicio. Es, pues, cierto que la función enjuiciadora exige el *reconocimiento*, es decir, la *verdad de lo enjuiciado.*

Esta pretensión sólo significa que el sujeto puede *juzgar* y decir *algo exacto* acerca del objeto; los objetos acerca de los cuales se juzga son *conceptos*: el concepto es el objeto del conocimiento. El concepto coloca un objeto *frente* al sujeto; *mediante el juicio se afirma también la posibilidad de una unión y parentesco entre ellos.* La exigencia de la verdad significa que el sujeto *puede* juzgar rectamente al objeto; en consecuencia, *la función enjuiciadora es una prueba de la dependencia entre el Yo y el todo*, de la posibilidad de su completa unidad, porque sólo ésta, no la *concordancia*, sino la *identidad* del ser y del pensamiento, constituye la *verdad.* Este *hecho* jamás es accesible al hombre como tal, siendo tan sólo una eterna *exigencia.* La libertad del sujeto y la libertad del objeto son, en último término, la misma *libertad.* La capacidad de juzgar en general, o sea, la posibilidad de que el hombre abra juicio sobre todas las cosas, es la *pura expresión lógica de la teoría del alma del hombre como microcosmos.* La debatidísima cuestión de la precedencia del concepto o del juicio debe ser decidida en el sentido de que ninguno de los dos tiene prioridad sobre el otro, sino que ambos se condicionan necesariamente de modo recíproco. Todo conocimiento se refiere a un objeto, pero el reconocimiento se cumple en la forma del juicio, y su objeto es el concepto. La función conceptual ha separado el sujeto y el objeto dejando aislado a aquél. El ansia por conocer, como todo amor, busca al mismo tiempo reunir lo que está disociado.

Cuando a un ser, como ocurre con la mujer genuina, le falta la actividad conceptual, carecerá necesariamente de la capacidad enjuiciadora. Se dirá que esta afirmación es una paradoja ridícula, ya que las mujeres *hablan* mucho (al menos nadie ha afirmado lo contrario) y todo discurso es la expresión de un juicio. Mas esto no es realmente exacto. El *mendaz*, por citar el ejemplo que se suele aducir en contra de la profunda importancia del fenómeno del juicio, *nada juzga* (existe una «forma interna del juicio»[3] lo mismo que una «forma interna del lenguaje»); al mentir no aplica a lo que dice la medida de la verdad, y aun cuando intente obtener el reconocimiento general de su mentira, hace abstracción de su propia persona y con ello se pierde la validez objetiva. Quien, por el contrario, se miente a sí mismo no exige a su fuero interno los motivos en que funda sus pensamientos, pero se guardaría mucho de sostenerlos ante otras personas. Es, pues, posible la forma verbal externa del juicio sin preocuparse de su condición interior. Esta condición interna constituye el reconocimiento leal de la idea de verdad, como juez supremo de toda expresión, con el íntimo deseo de poder comparecer serenamente ante ese juez. Pero frente a la idea de verdad sólo es posible una relación establecida de una vez para siempre, y únicamente de esa relación se puede derivar la veracidad respecto a los hombres, a las cosas y a sí mismo. Por esto, la división de la mentira en mentiras para uno mismo y mentiras para los demás, es falsa; quien miente *subjetivamente*, como ya se hizo observar para la mujer, no tiene el menor interés en poseer una *verdad objetiva*. La mujer no tiene ningún celo por la verdad —de aquí que no sea *seria*— y por ello no posee la menor participación en el *pensamiento*. Existen muchas escritoras, pero en vano se buscarán *pensamientos* en sus producciones artísticas; y su amor por la verdad objetiva es tan escaso que no se toman la molestia de pedir en *préstamo* los pensamientos de los demás.

Las mujeres carecen de verdadero interés por la ciencia, aun cuando intenten convencer de lo contrario tanto a sí mismas como a algunos hombres que tienen más de galantes que de psicólogos. Se puede asegurar que si alguna mujer ha realizado por sí un trabajo científico de cierta importancia (Sophie *Germain*, Mary *Sommerville*, etc.), siempre se oculta un hombre al que ella intenta de este modo acercarse. Mucho más que el *cherchez la femme*, cuando se trata de los hombres, podría decirse *cherchez l'homme*, cuando de las mujeres se trata.

De cualquier forma, en el campo de la ciencia no se encuentran contribuciones importantes debidas a las mujeres. La capacidad para la verdad deriva únicamente de la voluntad para la verdad, y de ésta depende siempre su fuerza.

3. Esta frase se debe al doctor Wilhem *Jerusalem*.

Aun cuando con frecuencia se afirme lo contrario, el sentido de la realidad en la mujer es muy inferior al del hombre. El conocimiento se subordina siempre en ella a un fin extraño, y cuando éste actúa con suficiente intensidad, las mujeres llegan a adquirir una visión aguda y segura; pero son incapaces de reconocer el valor intrínseco que la verdad tiene en sí. Cuando una apariencia engañosa se opone a sus deseos (muchas veces inconscientemente) la mujer pierde completamente la crítica y el control sobre la realidad. Así se explica la firme creencia de algunas mujeres de que están amenazadas de una agresión sexual, y la desusada frecuencia de las alucinaciones táctiles en el sexo femenino, alucinaciones cuyo aspecto de realidad es difícil que alcance a comprender un hombre. Mientras la fantasía de la mujer es error y mentira, la fantasía del hombre, sea artista o filósofo, es una intensificación de la verdad.

El pensamiento de la verdad constituye la base de todo lo que merece el nombre de juicio. El juicio es la forma de todo conocimiento, y el acto de pensar no es otra cosa que juzgar. La norma del juicio es el principio de la razón suficiente, de igual modo que los principios de la contradicción y de la identidad constituyen el concepto (como norma de la esencia). Ya hemos dicho que la mujer *no* reconoce el principio de razón suficiente. Todo pensamiento es la ordenación de la pluralidad en la unidad. En el principio de la razón suficiente, que hace depender la exactitud de todo juicio de un motivo lógico de conocimiento, habita *la idea de la función de la unidad* de nuestro pensamiento *con relación* a la pluralidad, y *a pesar* de ella. Los otros tres axiomas lógicos son tan sólo expresión de la *existencia* de la unidad misma sin relaciones con una pluralidad; por esto *ninguna de ellas puede reducirse a la otra, sino que en su dualidad se debe ver la expresión lógico-formal del dualismo en el mundo, la existencia de cierta multiplicidad al lado de la unidad.* De todos modos, tenía razón *Leibniz* separándolas una de otra, y toda teoría que niegue la lógica a la mujer debe demostrar que ella no comprende ni se somete, no sólo al principio de contradicción (y de identidad) que se refiere al concepto, sino tampoco al de razón, bajo cuyo peso se halla el juicio. En la falta de conciencia intelectual de la mujer asienta esta comprobación. Si alguna vez una mujer llega a tener una inspiración teórica, no la sigue, no la pone en relación con otras cosas, y *no vuelve a pensar en ella*; de aquí que no pueda existir un filósofo femenino, le faltaría la perseverancia, la tenacidad, la continuidad del pensamiento y todos los motivos que mueven al filósofo. Jamás puede hablarse de que una mujer *sufra* por un problema que se le plantee. No hay modo de acudir en ayuda de las mujeres. El hombre problemático quiere conocer, la mujer problemática quiere tan sólo ser conocida.

Una demostración psicológica de la masculinidad de la función del juicio es que éste es sentido por la mujer como algo masculino,

y le atrae como un carácter sexual (terciario). La mujer *pretende* siempre que el hombre tenga convicciones definidas, que ella hace suyas, y no puede en modo alguno comprender a un hombre *presa de la duda.* Espera siempre que el hombre discurra, y el discurso del hombre es para ella un signo de masculinidad. Las mujeres ciertamente tienen el don de la palabra, pero no el del discurso; una mujer conversa (coquetea) o charla, pero no discurre. Su momento más peligroso es cuando está callada, y el hombre parece excesivamente inclinado a creer que el no hablar significa silencio.

Así, no sólo hemos demostrado que la mujer carece de las normas lógicas, sino también de las funciones de la actividad conceptual y enjuiciadora reguladas por esos principios fundamentales. Pero como la conceptualidad en su esencia consiste en oponer su objeto a un *sujeto*, y dado que en los juicios se manifiestan el primitivo parentesco y la más profunda unidad del sujeto con su objeto, se deduce que la mujer no puede poseer un sujeto.

La comprobación de la falta de lógica de la mujer absoluta debe ser seguida de la comprobación de su amoralidad. Ya hemos tratado de la profunda mendacidad de la mujer debida a la falta de relación con la idea de verdad y con la de los valores en general, pero ahora debemos ocuparnos detenidamente de ella poniendo de relieve otros factores. Para valorarlos hay que tener gran perspicacia y cautela, pues existen tantas imitaciones de la ética y tan engañosas copias de la moral, que la moralidad de las mujeres ha sido estimada por algunos como muy superior a la de los hombres. Ya he hecho notar la necesidad de distinguir la conducta *amoral* y la *antimoral*, y ahora repito que en la mujer genuina sólo se puede hablar de la primera ya que no muestra preocupaciones frente a la moral y no toma ninguna posición respecto a ésta. Es un hecho bien conocido de la estadística criminal y de la vida cotidiana que las mujeres cometen muchos menos delitos que los hombres, y en esto se apoyan los entusiastas apologistas de la pureza moral de aquéllas.

Para resolver el problema de la moralidad femenina no se debe tener en cuenta si la mujer ha pecado objetivamente contra la idea, sino únicamente si posee un núcleo esencial subjetivo que pueda ponerse en relación con la idea y cuyo valor se pone en peligro al pecar. Ciertamente, el delincuente nace con sus impulsos delictivos, pero sin embargo siente, a pesar de todas las teorías de la *moral insanity*, que con su acto ha perdido su valor y su derecho a la vida. Únicamente existen delincuentes cobardes, y no hay ninguno cuyo orgullo y conciencia de sí mismo se exagere y no disminuya a consecuencia del acto perverso, es decir que lo acepte y lo justifique.

El delincuente masculino se halla desde su nacimiento en relación con la idea del valor como cualquier otro hombre en el que falten casi completamente los impulsos delictivos que dominan al primero. La mujer, por el contrario, afirma muchas veces tener

plena razón después de haber cometido las más reprobables bajezas. Mientras el verdadero delincuente *enmudece* ante los reproches, una mujer se rebela indignada de que se pueda poner en duda su derecho a obrar en la forma que lo hizo. Las mujeres están convencidas de su «derecho», y creen que no pueden ser juzgadas por nadie. Aunque el delincuente se niega a un examen introspectivo, jamás afirma su derecho; por el contrario evita cuidadosamente la idea del derecho que le podría recordar su culpa; aquí se halla la demostración de que poseía una relación con esta idea, pues rehúye que se le ponga ante los ojos su infidelidad para con su Yo superior. *Ningún delincuente cree, en realidad, que la pena que se le ha impuesto sea injustificada*;[4] la mujer, por el contrario, está convencida de la mala voluntad de sus acusadores, y si ella no quiere, nadie le podrá probar que ha procedido mal. En ocasiones, cuando conversa con alguien, se deshace en lágrimas, pide perdón, «reconoce su falta» y cree que siente sinceramente su error, pero eso sucede cuando ella así lo pretende, pues este llanto le produce cierto placer sensual. El delincuente es testarudo y no se deja persuadir en un momento, a diferencia de la obstinación aparente de la mujer que puede transformarse en una sensación de culpa, igualmente aparente, cuando el acusador sabe tratarla de modo adecuado. Ninguna mujer conoce la tortura de la culpa, que arranca lágrimas en los momentos de soledad, que despierta el deseo de desaparecer ante la vergüenza que su acto le produce, y una aparente excepción (la penitente, la monja que flagela su cuerpo), demostrará también más tarde que *la mujer sólo se siente culpable en presencia de los demás.*

No quiero decir que la mujer sea mala y antimoral, lo que afirmo es que *ni siquiera puede ser mala*, pues únicamente es amoral, vulgar.

La compasión y el pudor femeninos son otros dos fenómenos en que generalmente se apoyan los defensores de la virtud femenina. Especialmente la bondad y la simpatía femeninas han dado lugar a hermosas fábulas acerca de la psiquis femenina, y el definitivo argumento sobre la moralidad superior de la mujer ha sido proporcionado por las enfermeras y las hermanas de la caridad. Menciono este punto de mala gana, y no lo hubiera tocado si no me hubiera obligado a ello un reproche que verbalmente se me ha hecho y al cual probablemente seguirán otros. Es miopía considerar como compasión los cuidados que las mujeres prestan a los enfermos, cuando precisamente podría afirmarse lo contrario. El hombre, como no es capaz de contemplar como espectador los dolores de los pacientes, participaría de ellos hasta el punto de agotarse completamente, y esto les impediría atender a los en-

4. El delincuente se siente incluso culpable, a su modo, aunque no haya realizado ningún mal, y espera siempre ser acusado de estafas, robos, etc., aun cuando no los haya cometido, porque se siente capaz de llevarlos a cabo. Por la misma razón se siente descubierto cuando es capturado otro delincuente.

fermos. Quien observa a las enfermeras podrá ver con asombro que permanecen impasibles y «dulces» incluso ante las terribles convulsiones de un moribundo; el hombre, en cambio, no pudiendo contemplar los tormentos y la muerte sería un pésimo enfermero. El hombre querría aliviar los dolores, retardar la muerte, en una palabra, desearía prestar una *ayuda*, y como esa ayuda es imposible y hay que limitarse a una *asistencia*, sólo son aptas las mujeres. Se ha errado cuando se pretende apreciar la actividad de la mujer en esa esfera desde un punto de vista que no sea el utilitario.

Añadiremos todavía que para la mujer no existe, en modo alguno, el *problema* de la soledad y de la sociabilidad. Precisamente por eso sirve especialmente para prestar una compañía (lectora o enfermera), porque jamás pasa de la soledad a la sociabilidad. *Para el hombre, la elección entre la soledad y la sociabilidad es siempre un problema, aunque algunas veces sólo le sea posible una de ellas.* La mujer no abandona su aislamiento para cuidar al enfermo como ocurriría si su acción pudiera ser considerada verdaderamente como moral; pero *una mujer no está nunca sola*, no conoce el amor a la soledad, ni siente temor ante ella. *La mujer vive siempre, aun cuado esté sola, en un estado de amalgama con todas las personas que conoce*, y esto prueba que no es una mónada, pues todas las *mónadas* tienen *límites*. La mujer es ilimitada por naturaleza, pero no como el genio, cuyos límites coinciden con los del mundo, sino que jamás está separada de la naturaleza o de los restantes individuos por algo real.[5]

Esta amalgama es algo enteramente *sexual*, y por ello la compasión femenina se manifiesta siempre por un *acercamiento corporal* al ser que la inspira; es una ternura animal que debe acariciar y confortar. He aquí una nueva prueba de la ausencia de esa línea inflexible que corre siempre entre una y otra personalidad. La mujer no respeta el dolor del prójimo con el silencio, y cree más bien poder ayudarle con buenas palabras; así se siente unida a él de un modo material más que espiritual.

La vida *amalgamada*, uno de los hechos más importantes y más profundos que informan la existencia femenina, es también la causa de la sentimentalidad de las mujeres, la causa de esa facilidad e impudicia con que dejan correr sus lágrimas. Por algo existen las plañideras, y se considera en poco al hombre que llora públicamente. Cuando alguien llora la mujer llora con él, lo mismo que reiría si otra persona riese, y con ello se agota ya buena parte de la compasión femenina.

La mujer tan sólo sabe gemir en compañía de los demás, continuando sus lamentos para hacerse digna de compasión. He aquí una de las pruebas más notables de la impudicia psíquica de la

5. Como la mujer no siente a los restantes individuos como seres *especiales*, jamás sufre a consecuencia de su proximidad, y sólo por esto puede sentirse superior a todos los demás.

mujer. La mujer provoca la compasión de los otros para poder llorar con *ellos*, y de ese modo sentirse todavía más compadecida. No es mucho afirmar que la mujer, incluso cuando está sola, siempre llora con los demás, pues en el pensamiento dirige a ellos sus quejas, con lo que se conmueve más profundamente. La «compasión de sí misma» es una cualidad eminentemente femenina; la mujer se coloca en la misma línea que los otros, se *hace objeto de su compasión*, y comienza luego a llorar con ellos. Por esta causa nada avergüenza tanto a un hombre como cuando descubre que ha sentido el impulso hacia la llamada «compasión de sí mismo», bajo cuyo influjo *el sujeto se transforma de hecho en objeto.*

La compasión femenina, en la cual ha creído incluso *Schopenhauer*, es un sollozar, un gemir a la mínima ocasión, sin el menor esfuerzo para reprimir la conmoción. Si la piedad fuese realmente un dolor, tendría que ser púdica como todo verdadero dolor. Es más, ningún dolor puede ser más púdico que la compasión y el amor, porque tanto una como otro muestran a la *conciencia* los *límites* infranqueables de cada individualidad. Del amor y del pudor que despierta hablaremos más tarde, pero en la *compasión*, en la verdadera compasión masculina, existe siempre una vergüenza, una conciencia de la culpa porque la desgracia le haya ocurrido a otros y no a uno mismo, porque en ese momento el individuo se siente diferente a los demás, aunque ello se deba a circunstancias externas. *La compasión masculina es el* principium individuationis *que se sonroja de sí mismo; por ello, la compasión femenina es impertinente mientras que la masculina se oculta.*

Ya hemos dicho qué es y de qué depende el pudor en la mujer, y reservaremos decir el resto para cuando nos ocupemos del tema del histerismo. No es posible comprender cómo ha llegado a creerse en un innato pudor femenino al observar la facilidad con que todas las mujeres, apenas lo permiten las conveniencias sociales, se muestran frívolas. Se tiene pudor o no se tiene, y es incomprensible un pudor del que en ciertos momentos puede prescindirse.

La demostración absoluta de la impudicia femenina (que nos indica al propio tiempo de dónde deriva la pretensión de ser pudorosas, a la cual las mujeres se adaptan exteriormente con tanta facilidad) la proporciona el hecho de que las mujeres, cuando están entre ellas, se desnudan completamente sin la menor vergüenza, mientras los hombres siempre tratan de ocultar su desnudez. Cuando las mujeres se encuentran solas no dejan de comparar entre sí sus atractivos corporales, y muchas veces todas las presentes son sometidas a un examen minucioso del que no está exenta cierta lujuria, porque el criterio principal, aunque inconsciente, es siempre el mismo, el valor que dará el hombre a este o aquel encanto. El hombre no tiene el menor interés por el desnudo de otros hombres, mientras que cualquier mujer siempre desnuda con el pensamiento a sus compañeras, demostrando así la impudi-

cia individual general de su sexo. Para el hombre es penoso y desagradable representarse la sexualidad de los demás; en cambio la mujer busca deliberadamente, con su pensamiento, representarse las relaciones sexuales de otra mujer en cuanto la conoce, y la valora siempre de acuerdo con esta idea.

Volveré aún a tratar minuciosamente de este tema, y mientras tanto insistiré sobre un punto que ya fue expuesto en el capítulo II de esta parte. Quien se sonroja por alguna cosa, demuestra ser *consciente* de ella, y del mismo modo que para la conciencia, también para el sentimiento del pudor es siempre necesaria la diferenciación. La mujer, que únicamente es sexual, *puede parecer asexual porque ella es la sexualidad misma* y porque en ella ésta no se puede distinguir somática ni psíquicamente en el espacio y en el tiempo, como ocurre en el hombre. La mujer, que siempre es impúdica, puede producir la impresión de pudor, *ya que no existe en ella un pudor que se pueda lesionar.* Y así, la mujer jamás está desnuda o siempre lo está, según cómo se juzgue: jamás está desnuda porque no logra realmente tener en ningún momento la verdadera sensación de su desnudez, y siempre está desnuda porque le falta precisamente aquel otro sentimiento que debería poseer para hacerla *consciente* de su falta de vestidos, lo que se traduciría por un impulso interno a cubrirse. Las mentes obtusas no podrán comprender nunca que se pueda estar desnudo estando vestido, pero sería un pésimo testimonio que un psicólogo daría de sí mismo si sostuviera que no se puede estar absolutamente desnudo cuando se está vestido. Y una mujer está siempre desnuda objetivamente, incluso bajo las crinolinas y los encajes.[6]

Todo esto depende de lo que para la mujer significa la palabra Yo. Cuando se pregunta a una mujer cómo comprende su Yo, no lo puede representar de otra manera que por su propio cuerpo. Su *exterior*, he aquí el Yo de la mujer. «El esquema del Yo» de *Mach*, en sus *Preliminares antimetafísicos*, representa exactamente el Yo de la mujer perfecta. La opinión de E. *Krause* referente a que se puede practicar sin dificultad la autocontemplación del Yo, no es tan ridícula como cree *Mach*, de acuerdo con otros muchos autores, cuya burlona ilustración del filosófico «mucho ruido para nada» parece ser lo que más ha gustado en los libros de ese autor.

El Yo de las mujeres explica también su vanidad específica. La vanidad masculina es una emanación de la *voluntad para el valor*, y su forma de expresión *objetiva*, la *sensibilidad*, es la necesidad de que nadie ponga en duda que este valor puede ser alcanzado. Lo que al hombre concede valor y eternidad es única y solamente la *personaliad*. La dignidad del hombre es este supremo valor que no es un *premio*, porque según las palabras de *Kant*,

6. Sé que esta exposición levantará numerosas protestas y que nuevamente se harán valer las causas que se han aducido en pro del pudor de la mujer. Sobre ellas nos ocuparemos en el capítulo XII.

«no se puede sustituir por otra cosa *equivalente*» sino que «está por encima de todos los premios y no permite equivalente alguno». A pesar de lo que diga *Schiller*, las mujeres no tienen dignidad —para colmar este vacío fue inventado el título de «dama»— y su vanidad se dirige hacia lo que ella supone de máximo valor, es decir, el mantenimiento, aumento y reconocimiento de la belleza corporal. La vanidad de la mujer es, pues, una complacencia que ella encuentra en su cuerpo; complacencia ajena incluso al hombre (varonil) más hermoso:[7] una alegría que se manifiesta, aun en las muchachas más feas, por el acto de mirarse al espejo, como también por otras sensaciones orgánicas. Pero ya aquí surge con máxima intensidad y con un excitante presentimiento la idea del hombre al cual pertenecerán algún día aquellos atractivos, y esto demuestra nuevamente que la mujer podrá estar sola, pero jamás solitaria. Por otra parte, la vanidad femenina es también la necesidad de admirar, es más, de *desear el cuerpo del hombre excitado sexualmente.*

Esta necesidad es tan fuerte que existen realmente muchas mujeres para las que tal admiración, llena de anhelo hacia el varón y de envidia para sus compañeras de sexo, basta para satisfacerlas completamente sin sentir otras necesidades.

La vanidad femenina es, pues, una constante pleitesía a los demás, y las *mujeres sólo viven pensando en las otras personas.* También la sensibilidad femenina se refiere a este mismo punto. Nunca olvidará que alguien le haya encontrado fea, pues ella cree, a lo sumo, que es menos hermosa, cuando piensa en los triunfos de sus compañeras. No hay ninguna mujer que no se considere bella y deseable al contemplarse en el espejo, y su fealdad nunca se le presenta como una realidad dolorosa, tal como sucede en el hombre, sino que buscan hasta el último momento engañarse a sí mismas y engañar a los demás.

¿De dónde se deriva este tipo de vanidad femenina?

Coincide con la falta del Yo inteligible, *que siempre posee un valor positivo absoluto*, y encuentra su explicación en la carencia de un *valor propio.* Como no tienen un *valor propio,* intentan transformarse en objeto de valoración de los demás, y así adquirir un valor para los extraños y ante los extraños, basándose en el deseo y admiración que despierten ellos. Lo único que tiene valor absoluto e infinito en el mundo es el alma. «Sois mejores que muchos gorriones», enseñó Cristo a los hombres. La mujer, por el contrario, no se valora a sí misma como lo haría si tuviera una personalidad propia y fuera libre. Todo ser que posea un Yo sólo puede ser valorado por sí mismo y no por los demás. Si la mujer verdadera, como ocurre siempre, sólo se estima por el valor que tenga el hombre que la ha elegido, si sólo recibe un valor por el amante o el marido, si en consecuencia está destinada al matrimo-

7. N. B. Muchos de los denominados «hombres hermosos» son semimujeres.

nio, no sólo por las condiciones sociales y materiales, sino también por las más íntimas de su ser, se deduce que *no puede tener un valor por sí y que le falta el valor propio de la personalidad humana.* Las mujeres derivan siempre su valor de otros factores externos, de su dinero o de sus propiedades, del número y riqueza de sus vestidos, de la suntuosidad de sus palcos en el teatro, de sus hijos y sobre todo de sus admiradores, del hombre a quien pertenecen. Cuando una mujer discute con otra, siempre recurrirá a aquello que sabe que puede humillar más fácilmente a la adversaria, es decir, a su elevada posición social, a su gran riqueza, a los títulos que ostente, y aducirá además no sólo sus encantos juveniles sino también las numerosas admiradoras que tenga *su marido.* Un hombre se sonrojaría si tuviera que recurrir a algo ajeno a él para defender *su propio valor cuando es atacado.*

Una nueva prueba contundente de que la mujer no tiene alma: mientras una mujer que no ha llamado la atención de un hombre se irrita de modo desusado para producir una impresión sobre él —recuérdese la conocida recomendación de Goethe— ya que todo el sentido y el valor de su vida estriba en esta capacidad de impresionarlo, el hombre que ha sido tratado en forma inamistosa y descortés por una mujer, la considera *eo ipso* antipática. Nada hace al hombre tan feliz como el amor de una muchacha, incluso cuando no le haya cautivado desde el principio. Para la mujer, el amor de un hombre que no le plazca es una pura satisfacción de la vanidad o una agitación y un despertar de deseos dormidos. La mujer extiende sus pretensiones a todos los hombres que viven en el mundo, y otro tanto puede decirse también de la inclinación amistosa entre individuos del mismo sexo, en la cual siempre late cierta sexualidad.

La conducta de los grados intermedios en esos casos sólo se puede determinar empíricamente según su posición entre el hombre y la mujer. Citaremos un ejemplo: mientras el hombre verdadero se apasiona y se siente atraído ante la sonrisa de una joven, los hombres afeminados no suelen prestar atención más que a aquellas mujeres o aquellos hombres que no se preocupan de ellos, de la misma manera que una mujer abandona rápidamente a un admirador del que se cree segura, el cual ya es incapaz, por esto, de aumentar su propio valor. He aquí la causa de que las mujeres sean atraídas por el hombre y permanezcan fieles en el matrimonio tan sólo cuando el marido es admirado por otras mujeres, ya que ellas no pueden darle un nuevo valor ni formar un juicio que se oponga al de los demás. El hombre verdadero se comporta del modo opuesto.

La impudicia y la falta de cordialidad de la mujer se manifiestan también en la forma como hablan de sus amores. El hombre se avergüenza de hacerse amar porque le parece que así recibe un don estando en una posición pasiva; por el contrario, quiere ser activo y libre. Sabe en su fuero interno que no merece jamás

el amor, y su boca enmudece incluso cuando no hay una razón especial que le haga temer que sus palabras comprometan a la mujer. La mujer se vanagloria de ser amada y no lo silencia ante los demás para ser así envidiada. La mujer no siente la inclinación que el hombre tiene por ella como una apreciación de su valor real, como una profunda comprensión de su esencia, sino que la siente como la concesión de un valor que de otro modo no tendría, como la adquisición de una existencia y de una esencia que entonces precisamente se inicia ya que la legitima ante los ojos de los demás.

Así se explica también la increíble *memoria* de las mujeres para los *cumplidos* que han recibido incluso en los primeros años de su juventud. Son precisamente tales cumplidos los que *les confieren un valor*, y por tanto, las mujeres desean que el hombre sea «*galante*». La galantería es la forma más barata de conferir un valor a la mujer, y cuanto menos le cuesta al hombre tanto más peso tiene para ella, que jamás olvida el homenaje recibido. Se recuerda únicamente aquello que para el individuo posee un valor, y por esto se justifica que las mujeres tengan precisamente la memoria más tenaz para la galantería. Ésta es la única que puede conceder valor a la mujer, debido a que ella no posee la medida original del valor, el valor absoluto que podría hacer caso omiso de todo halago externo. De aquí que el fenómeno de la cortesía y de la «caballerosidad» proporcione una nueva comprobación de que las mujeres no poseen alma, y cuando el hombre, al ser galante, parece conferirles un alma y un *valor propio*, precisamente las *desprecia y rebaja sintiéndose superior a ellas*.

La amoralidad de la mujer resalta en el hecho de que olvida con rapidez las acciones inmorales que ha cometido, y el hombre que quiera educarla tendrá que recordárselas en todo momento. Debido a la particular mendacidad femenina podrá parecer que ha quedado convencida de haber obrado mal, y de este modo se engaña a sí misma y engaña a los demás. Los hombres, por el contrario, de nada conservan un recuerdo tan profundo como de aquello de que han sido culpables, y en este sentido la memoria se manifiesta de nuevo como un fenómeno eminentemente moral. Perdonar y olvidar, no perdonar y comprender, son la misma cosa. *Quien recuerde la mentira también la rechaza.* El hecho de que la mujer no se dé cuenta de sus bajezas indica que *jamás es completamente consciente de ellas* —no tiene ninguna relación con la idea moral— *y en consecuencia fácilmente las olvida*; se comprende, pues, sin dificultad que ella las niegue. Se considera erróneamente a las mujeres como *sin culpa*, porque en ellas la ética no constituye un *problema.* Se supone que son más morales que el hombre, y esto se debe al hecho de que ellas ignoran lo que es inmoral. Tampoco la inocencia del niño constituye un mérito; mérito sería, tan sólo, la inocencia en el viejo, pero ésta no existe.

También la autoobservación es un carácter enteramente mascu-

lino —no puedo detenerme en la aparente excepción que constituye la autoobservación histérica de algunas mujeres— así como la conciencia de la culpa, el arrepentimiento. Más tarde, juntamente con la forma femenina de la autoobservación, nos ocuparemos de las flagelaciones a que las mujeres se entregan, y que son notables imitaciones del verdadero sentimiento de culpa. *El sujeto de la autoobservación es precisamente idéntico al agente moralizador, y sólo comprende los fenómenos psíquicos sometiéndolos a una valoración.*

Está perfectamente de acuerdo con las ideas del positivismo la afirmación de Auguste *Comte* de que la autoobservación, a la que titula «el abismo de lo absurdo», es algo contradictorio. El hecho es claro: se deduce de la limitación de la conciencia, y no hay que hacer notar especialmente que un acontecimiento psíquico y una especial percepción del mismo no pueden tener lugar *al mismo tiempo*. La observación y la valoración están ligadas en primer término a la imagen *primaria* del recuerdo *(Jodl)*; el juicio se cumple sobre una especie de reproducción. Entre *fenómenos de igual valor* nunca se podrá tomar uno como objeto y afirmarlo o negarlo tal como ocurre en la autoobservación. Quien observa, enjuicia y valora todos los contenidos, no puede ser uno de esos mismos contenidos. Es el Yo, independiente del tiempo, el que considera el pasado lo mismo que el presente, el que crea aquella «unidad de la propia conciencia», aquella memoria continua de que la mujer carece. No son ni la memoria, como piensa *Mill*, ni la continuidad, como sospecha *Mach*, las que hacen surgir la creencia en un Yo, que no puede existir sin ellas, sino, por el contrario, la memoria y la continuidad, así como el respeto y la necesidad de la inmortalidad, son producidas por el Yo, y sus contenidos no deben ser función del tiempo ni susceptibles de destrucción.[8]

Si la mujer tuviera un valor propio y la voluntad de afirmarlo contra toda oposición sentiría también la *necesidad de estimarse* a sí misma, no podría ser *envidiosa*, y, sin embargo, probablemente todas las mujeres lo son. La envidia es, pues, una propiedad que sólo se presenta cuando faltan las cualidades mencionadas. También la envidia de la madre cuando ve casarse las hijas de otras mujeres antes que las propias, es un síntoma de verdadera bajeza y presupone, como toda forma de envidia, una completa falta del sentimiento de justicia. En la *idea de justicia*, que es la aplicación de la idea de verdad a la práctica, se entremezclan la lógica y la ética tan estrechamente como en el valor teórico de la verdad.

Sin justicia no hay sociedad; la envidia, por el contrario, es la cualidad antisocial absoluta. La mujer es, en realidad, completamente *antisocial*, y si antes hacíamos depender la formación de la

8. Es ahora cuando se presenta claramente la idea de que el alma es aquel *valor especial que creando el pasado niega el tiempo*, tal como se afirma en el capítulo V.

sociedad de la posesión de una individualidad, ahora tenemos la prueba. La mujer no tiene la menor comprensión para el Estado, para la política, para las sociedades recreativas, y los clubs femeninos en que los hombres no tienen acceso suelen disolverse rápidamente. La familia, finalmente, es la *cumbre de lo antisocial.* Los hombres que se casan se retiran de la sociedad de la que hasta entonces eran miembros. Yo había escrito estos conceptos antes de que se publicaran las preciosas investigaciones etnológicas de Heinrich *Schurtz*, quien basándose en un abundante material demostró que los orígenes de la sociedad no se deben buscar en la familia, sino en la *sociedad de los hombres.*

Pascal ha descrito maravillosamente cómo el hombre busca la sociedad por el solo motivo de que no sabe soportar la soledad, y quiere olvidarse de sí mismo. También en este punto se ve la perfecta congruencia entre nuestro aserto anterior negando a la mujer la capacidad para la soledad, y el actual en que sostenemos su falta de sociabilidad.

Si la mujer tuviera un Yo comprendería también la propiedad, tanto la suya como la de los demás. El impulso al robo está mucho más desarrollado entre las mujeres que entre los hombres, y los llamados cleptómanos son casi exclusivamente mujeres. La mujer comprende el poder y la riqueza pero no la propiedad. Cuando las cleptómanas son sorprendidas en sus robos, suelen excusarse afirmando que creían que todo les pertenecía. Las bibliotecas circulantes son frecuentadas principalmente por mujeres, y entre ellas hay muchas que tienen capital suficiente para adquirir numerosos libros. En la mujer se observa mayor desprendimiento para lo que le pertenece que para las cosas que pide en préstamo. También en este caso resalta claramente la relación entre individualidad y sociabilidad, y de igual modo que es necesario sentir la propia personalidad para comprender la de los demás, así también se debe tener el sentido de la propia posesión para no lesionar la de los otros.

Toda personalidad tiene para *su propio nombre* incluso mayor estimación que para sus bienes. Los hechos son tan claros que parece imposible que hasta ahora no se haya hecho notar que las mujeres *no se sienten ligadas a su nombre.* Prueba de ello es que lo abandonan cuando se casan para asumir el del marido, sin dar la menor importancia a esta modificación. Hay que notar también, y su causa radica en la naturaleza femenina, que la fortuna de la mujer (al menos hasta hace poco tiempo) pasaba al marido. No se encuentra el menor signo de que estas renunciaciones le produzcan disgusto, antes al contrario, con la mayor indiferencia se dejan llamar por sus amantes o enamorados por el nombre que a éstos les place. Se desprenden de su antiguo nombre sin demostrar el menor recuerdo de haber sido llamadas de otra manera, y esperan impacientes, quizá por novedad, el derecho de llevar el apellido del marido. Se ha pensado que el nom-

bre es un símbolo de individualidad, y sólo falta en las razas menos civilizadas de la Tierra, como en los bosquimanos de Sudáfrica, porque la necesidad de distinguirse unos de otros no está todavía suficientemente desarrollada en estos salvajes. La mujer, en el fondo, *carece de nombre* porque le falta la *personalidad*.[9]

De esto depende también una importante observación que nadie dejará de hacer en cuanto preste algún cuidado: cuando un hombre entra en un lugar donde se encuentra una mujer, si ella lo ve, siente sus pasos o adivina su presencia, se *transforma en otra*. La expresión de su rostro, sus movimientos, se modifican con increíble rapidez; se arregla el cabello, recoge sus faldas y presta especial atención a su indumentaria. En todo su ser se adivina una expectativa mitad impúdica, mitad angustiosa. Algunas veces se puede incluso dudar si se sonroja de su sonrisa impúdica o si más bien se ríe de su propia turbación.

El alma, la personalidad, el carácter, según la profunda e imperecedera concepción de *Schopenhauer*, se identifican con la libre *voluntad* o, al menos, la voluntad se cubre con el Yo en cuanto éste se concibe en relación con lo absoluto. Si en la mujer falta el Yo, tampoco podrá tener voluntad. Sólo quien no tenga voluntad propia carecerá de carácter en el más elevado sentido, y será fácilmente *influido* por la simple presencia de otra persona, tal como ocurre en la mujer, quedando en *dependencia funcional* de aquélla, en vez de *comprenderla* libremente. La *mujer* es el mejor *medium*, el *hombre*, su mejor *hipnotizador*. Esto basta para hacer incomprensible el hecho de que las mujeres puedan ser buenos médicos, ya que muchos de éstos, seguramente los más inteligentes, admiten que buena parte de sus éxitos se deben a la sugestión que ejercen sobre el paciente.

También en todo el reino animal la hembra es más fácilmente hipnotizable que el macho. De cuanto vamos a decir se deduce que los fenómenos hipnóticos están, sin embargo, en estrecho parentesco con los hechos cotidianos: recordemos la facilidad con que la mujer se deja arrastrar por otras al llanto o a la risa (ya hemos mencionado este hecho al tratar de la compasión femenina); observemos la rapidez con que hace suyo cuanto lee en los diarios, la escasa resistencia que opone a las supersticiones más absurdas, y la ligereza con que prueba todos los remedios milagrosos que le han recomendado sus vecinas.

Quien carezca de carácter carecerá también de convicciones;

9. Véanse las palabras de *Klingsor* a *Kundry* al comienzo del segundo acto de *Parsifal* de *Wagner*:

¡Lejos, lejos de mí!
Tu maestro te llama la Sin Nombre:
¡Diablesa! ¡Rosa de los infiernos!
Eras Herodías. ¿Qué eres ahora?
Gundryggia allí, Kundry aquí:
Aquí, aquí, ¡Kundry!
¡Fuera! ¡Vete con tu maestro!

por esto la mujer es crédula, no tiene espíritu crítico, ni es capaz de comprender el protestantismo. Todo *cristiano que viene al mundo* es ya católico o protestante antes del bautismo, pero, de todos modos, no puede considerarse al catolicismo como más femenino por el hecho de que las mujeres sean más accesibles a él que al protestantismo. La distinción entre católicos y protestantes exigiría tomar en consideración otros motivos caracterológicos que no pueden ser objeto de este libro.

Hemos llegado, pues, a obtener la comprobación más completa de que la mujer carece de alma y que no posee individualidad, personalidad, libertad, carácter ni voluntad. *Este resultado tiene extraordinaria importancia para la psicología, pues nos indica, nada menos, que la psicología masculina debe ser tratada aparte de la femenina. Con respecto a la mujer es posible una representación puramente empírica de la vida psíquica, pero por lo que a los hombres se refiere su psicología debe tender siempre al Yo como corona de su estructura, según Kant juzgaba indispensable.*

La opinión de *Hume* (y de *Mach*), según la cual sólo existen *impressions* y *thoughts* (A, B, C, ... y α, β, γ, ...), y que nos ha conducido actualmente a proscribir la psiquis de la psicología, no sólo afirma que el mundo en su conjunto se debe comprender exclusivamente con la imagen de un espejo angular, como un calidoscopio, no sólo reduce todo a una danza de elementos sin sentido y sin fundamento, no sólo aniquila la posibilidad de obtener un punto fijo para el pensamiento, no sólo destruye el concepto de la verdad y con ello de la realidad de la cual pretende ser la única filosofía, sino que también es la principal culpable de la miseria de la psicología actual.

Esta psicología de hoy se denomina orgullosamente «*psicología sin alma*», empleando la frase del tan encomiado Friedrich Albert *Lange*. Creo que estas investigaciones han demostrado que sin la aceptación de un alma no se pueden explicar los fenómenos psíquicos, trátese del hombre, a quien se debe atribuir un alma, como de la mujer, que carece de ella. Nuestra psicología actual es una psicología eminentemente femenina; precisamente por esto son tan instructivas las investigaciones comparadas acerca de los sexos, razón por la cual me he detenido sobre este punto largamente. Es ahora cuando podemos darnos cuenta de lo que implica la aceptación del Yo, y el porqué la confusión de la vida anímica masculina con la femenina (en el más amplio y profundo sentido), para crear una psicología general, debe ser considerada como el factor que ha conducido a los más grandes errores.

Ahora se plantea la pregunta de *si es posible considerar como ciencia la psicología de la mujer. De antemano debemos dar una respuesta negativa.* Como es natural, es de esperar que los investigadores, arrastrados por la embriaguez de los experimentos realizados, me pregunten sorprendidos si es que pretendo que tales experimentos nada valen. Pero la psicología experimental, no sólo

no ha aclarado nada acerca de los motivos profundos de la psicología masculina, no sólo se ha mostrado incapaz de realizar una elaboración sistemática con el número de investigaciones realizadas, sino que ha errado precisamente en el *método* cuando pretende comenzar desde el exterior para ir penetrando hasta llegar al núcleo. He aquí el motivo por el cual la psicología no ha logrado aclarar absolutamente nada acerca de las profundas relaciones internas de los fenómenos psíquicos. La doctrina psicofísica de las medidas ha demostrado, por lo demás, que la verdadera esencia de los fenómenos psíquicos, en oposición con los físicos, radica en que las funciones, gracias a las cuales se podrían eventualmente representar sus relaciones y el paso de unos a otros, sería, en el mejor de los casos, *inconstante y por ello no diferenciable.* Al faltar la constancia falta también la posibilidad principal de alcanzar el ideal matemático incondicionado de todas las ciencias. Quien comprenda que el espacio y el tiempo sólo son creaciones de la psiquis no podrá esperar que la geometría y la aritmética creen a su vez a su creador.

No existe una psicología científica del hombre, pues en la esencia de toda psicología se halla el pretender derivar lo inderivable. Para hablar claro podríamos decir que su objeto final debería consistir en *demostrar por deducción a cada hombre su existencia y esencia.* Entonces, cada individuo, incluso en su esencia más profunda, sería consecuencia de una causa, determinado por ella, y ningún sujeto sería más que otro en cuanto forma parte de un imperio de la libertad y del valor infinito. *En el momento en que yo fuese completamente deducido y comprendido perdería todo valor y carecería de alma.* Es incompatible la suposición de la determinación absoluta, que comienza a formar parte de todas las psicologías, con la *libertad de la voluntad y del pensamiento* (es necesario añadir ésta a aquélla). Quien crea en un sujeto libre, como *Kant* y *Schopenhauer*, deberá negar la posibilidad de la psicología como ciencia; quien crea en la psicología tampoco podrá pensar en la libertad del sujeto, lo mismo se trate de *Hume* que de *Herbart*, los dos fundadores de la psicología moderna.

Este dilema nos explica la triste condición de la psicología actual en sus dos cuestiones fundamentales. Las tentativas para descartar la *voluntad* de la psicología, los intentos siempre repetidos de derivarla de las sensaciones y sentimientos, están justificados ya que la voluntad no es en modo alguno un hecho *empírico.* La voluntad no se puede descubrir y comprobar en la experiencia, porque es la premisa de todo dato empírico-psicológico. Supongamos una persona que duerme hasta bien entrada la mañana, y que trata de autoobservarse en el momento en que toma la decisión de abandonar el lecho. *En la decisión* (como en la atención) *se halla todo el Yo indiviso*, y por ello falta la dualidad que sería necesaria para percibir la voluntad. El pensamiento, lo mismo que la voluntad, tampoco es un hecho que se pueda tener entre

las manos cuando se trata de psicología científica; pensar es juzgar, pero ¿qué es el juicio para la percepción interna? Nada, algo completamente extraño que se añade a la receptividad, que no se puede derivar de las piedras sillares que los psicologistas, como modernos *Fasolte* y *Fafner*, han acarreado para la construcción de sus edificios. Cada nuevo acto enjuiciador aniquila desde sus bases el fatigoso trabajo de los atomistas de las sensaciones. Otro tanto puede decirse del *concepto. Ningún hombre* piensa conceptos y, sin embargo, éstos existen como existen juicios. A fin de cuentas tienen razón los adversarios de *Wundt* al decir que la *apercepción* no es un hecho empírico-psicológico, ni un acto perceptible en todo momento. Cierto es que *Wundt* es más profunto que sus impugnadores —sólo las gentes muy superficiales pueden ser psicólogos de las asociaciones— y dicho autor está seguramente en lo cierto cuando reúne la apercepción con la voluntad y la atención. Pero unas y otras, lo mismo que el juicio y el concepto, no son hechos de la experiencia. Cuando, a pesar de todo esto, el pensamiento y la volición no se llegan a descubrir y hacen escarnio de todos los esfuerzos del análisis, únicamente queda la alternativa de admitir o no algo que haga posible, en primer término, toda la vida psíquica.

Por ello se debería poner fin al abuso que se comete al hablar de una apercepción empírica, y persuadirse de la gran razón que tenía *Kant* cuando sólo admitía una *apercepción trascendental.* Pero si no se quiere prescindir de la experiencia, únicamente queda la mísera atomística de las sensaciones, mezquina y estéril, con sus leyes de las asociaciones, o la psicología se convertirá poco a poco en un apéndice de la fisiología y de la biología, como ha ocurrido con *Avenarius*, cuya fina elaboración de un ciertamente limitado fragmento de la vida psíquica sólo ha tenido pocos continuadores, cuyas tentativas no han sido en verdad muy felices.

La doctrina no filosófica del alma es completamente inadecuada para llegar a la comprensión del individuo, y no hay esperanza de que pueda lograrla en el porvenir. Cuanto mejor psicólogo se sea tanto más fatigosa se encontrará esta psicología actual que se empecina en ignorar la unidad constituida por todos los acontecimientos psíquicos, aunque en un capítulo final, nos encontremos con la desagradable sorpresa de que en él se trata del desarrollo de una personalidad armónica. Así, se pretende construir esa *unidad*, que es el único verdadero *infinito*, partiendo de un *número* más o menos grande de partes determinantes; «la psicología como ciencia de la experiencia» debería obtener de la experiencia las condiciones para todo género de experiencias. Esta empresa fracasará siempre, y eternamente será repetida, porque la dirección del espíritu del positivismo y del psicologismo persistirá en tanto que haya cabezas mediocres y cómodas que no quieran llegar al fondo de las cosas. Quien, como el idealismo, no

quiera sacrificar la psiquis, debe prescindir de la psicología, pues quien opte por la psicología mata la psiquis.

Toda psicología pretende derivar el todo de las partes y demostrar que está condicionada por ellas, mientras que una profunda reflexión muestra que los fenómenos parciales fluyen del todo, como fuente primitiva. *Así, la psicología niega la psiquis, y la psiquis en su mismo concepto rechaza toda su doctrina, es decir, la psiquis niega la psicología.*

En este estudio nos hemos decidido en favor de la *psiquis* y en contra de la ridícula y mezquina *psicología sin alma.* Es más dudoso que la psicología sea compatible con el alma, ya que es una ciencia que indaga las leyes causales y las normas del pensamiento y de la volición haciéndolas conciliables con la libertad de éstos. Ni siquiera la admisión de una especial «causalidad psíquica» sirve para modificar el hecho de que la psicología sea capaz de darnos por sí misma la demostración más luminosa del actualmente tan despreciado y escarnecido concepto de la libertad.

No por ello pretendo afirmar una nueva era de la psicología racional. Antes bien, apoyándome en *Kant*, creo que la *idea* trascendental de la psiquis debe servir desde el principio de guía para ascender en la serie de las condiciones hasta lo incondicionado, y no, por el contrario, para descender a lo condicionado. Únicamente se deben eliminar las tentativas de hacer resaltar lo incondicionado partiendo de lo condicionado. El alma es el principio regulador que debe dirigir las diferentes investigaciones verdaderamente psicológicas, y no analíticas de las sensaciones; toda representación de la vida psíquica por cuidada, razonada y detallada que sea, mostrará en su centro una gran laguna negra.

Es inconcebible que investigadores que no han intentado jamás analizar fenómenos como la vergüenza y la culpa, la fe y la esperanza, el temor y el arrepentimiento, el amor y el odio, el anhelo y la soledad, la vanidad y la sensibilidad, el deseo de gloria y la necesidad de inmortalidad, tengan el valor de negar abiertamente el Yo, porque no sea ostensible como el color de la naranja o el sabor de la lejía. ¿Cómo pretenden aclarar *Mach* y *Hume* el hecho del *estilo* si no es basándose en la individualidad? Es más, los animales no se espantan cuando se ven en un espejo, pero ningún individuo sería capaz de pasar su vida dentro de una habitación llena de espejos. ¿Es que también este temor, el temor ante el *sosias* (del que de un modo muy característico están libres las mujeres)[10] puede derivarse de la «biología» o del «darwinismo». Basta nombrar esa palabra para que la mayor parte de los hombres sientan latir fuertemente su corazón. En este caso hay que prescindir de la psicología puramente empírica, pues es necesario *profundidad.* ¿Cómo podrían referirse *estos* fenómenos a un esta-

10. Nadie ha oído hablar de sosias femeninos. Se dice que las mujeres son medrosas porque no se distingue bien el ansia y el temor. Existe un profundo temor que sólo el hombre conoce.

do anterior de salvajismo o de animalidad, o a la falta de la seguridad provocada por la civilización, sobre cuya base cree *Mach* poder explicar el temor de los niños pequeños como una reminiscencia ontogenética? Quiero mencionar estos hechos sólo como una advertencia a los «realistas inmanentes e ingenuos» que han hablado de todas estas cosas...

¿Por qué jamás un individuo se siente satisfecho cuando se le califica de secuaz de *Nietzsche*, de *Herbart* o de *Wagner*? En una palabra, cuando se le juzga *sometido* a otro individuo. Tampoco Ernst *Mach* se siente ciertamente complacido cuando alguno de sus buenos amigos le cataloga como positivista, idealista, etc. Este sentimiento no debe ser confundido con el que experimenta quien, por ejemplo, afirma ser wagneriano. En este caso siempre existe en el fondo una valoración positiva de la escuela wagneriana cuando el sujeto hace galardón de pertenecer a esa escuela. Quien sea sincero y sepa serlo debe convenir que con esa afirmación enaltece también a Wagner. De los demás se teme, por lo general, que con su juicio quieran expresar lo contrario de una glorificación. De aquí que mientras un individuo puede hablar mucho de sí mismo, le resulten molestas las mismas palabras en boca de otros. Recuérdese las punzantes indirectas de *Cyrano de Bergerac*:

> «*Je me le sers moi-même, avec assez de verve,*
> *Mais je ne permets pas qu'un autre me le serve.*»

¿De dónde procede este sentimiento que incluso experimentan las personas de más baja condición? De una conciencia oscurísima del Yo, de su individualidad que siempre asoma. *Esta pugna es la imagen primaria de toda rebeldía.*

No hay razón para que un *Pascal* o un *Newton* sean pensadores geniales y al mismo tiempo hayan hecho suya cierta cantidad de estúpidos prejuicios de los que *nosotros* nos hemos librado hace largo tiempo. ¿Es que la generación presente, con sus ferrocarriles eléctricos y la psicología empírica, es muy superior a la de aquel tiempo? Admitiendo que poseamos valores culturales, ¿es necesario medirlos desde el punto de vista del progreso de la ciencia, que tiene únicamente carácter *social* y jamás *individual* e *indemostrable?* ¿Es preciso juzgarla por el número de bibliotecas populares y laboratorios? ¿La cultura es algo que está fuera del hombre o se encuentra más bien en el hombre mismo?

Todavía podríamos recordar las palabras de *Euler*, uno de los más grandes matemáticos de todas las épocas: «Lo que yo hago en el momento en que escribo una carta, lo haría precisamente del mismo modo aunque estuviera en el cuerpo de un rinoceronte.» No intento defender las palabras de *Euler*, que quizá sean características de un matemático y que un pintor jamás hubiera pronunciado, pero no me parece en modo alguno justificado no

intentar comprenderlas haciendo mofa de ellas, y excusar a *Euler* teniendo en cuenta las ideas limitadas de su época.

También en la psicología será difícil prescindir a la larga del concepto del Yo, cuando menos para el hombre. Me parece muy dudoso que esto sea conciliable con una psicología nomotética, en el sentido de *Windelband*, pero no por ello es posible dejar de reconocer esa necesidad. Quizá la psicología se dirija por aquel camino que creímos poder trazarle en uno de los capítulos precedentes, y se transformará en una biografía teórica. Pero precisamente entonces quedarán establecidos los límites de toda psicología empírica.

Que en el hombre siempre permanezca algo inefable, insoluble para todas las psicologías está plenamente de acuerdo *con el hecho de que los casos de* duplex *o* multiplex personality, *duplicaciones o multiplicaciones del Yo, únicamente han sido observados en las mujeres. La mujer absoluta es divisible*, el hombre no podrá serlo nunca, ni siquiera por la más refinada caracterología. En él hay un núcleo esencial que no se deja escindir. La mujer constituye un agregado y, por tanto, disociable, desdoblable.

Es realmente cómico y ridículo oír hablar (con obstinación platónica) a los actuales estudiantes de bachillerato del alma de las mujeres, del corazón femenino y de sus misterios, así como de la psiquis de la mujer moderna. Diríase que el creer en el alma de la mujer fuera algo así como un certificado de aptitud expedido por un famoso tocólogo. Al menos muchas mujeres oyen hablar con placer del alma que se les acredita, aunque saben (en forma de hénide) que se trata de una gran mentira. *¡La mujer es la esfinge! Jamás se ha pronunciado una estupidez tan grande ni se ha urdido una patraña tan burda. El hombre es mucho más enigmático, incomparablemente más complicado.* Basta salir a la calle para darse cuenta de que no se encuentra un rostro de mujer que no se pueda descifrar rápidamente. El registro de sentimientos y humores de la mujer es infinitamente pobre. En cambio, existen muchos rostros masculinos que provocan una larga y profunda meditación.

Finalmente, nos acercamos a una solución del problema: ¿paralelismo o acción recíproca entre lo anímico y lo somático? Para la mujer existe el paralelismo psicológico como completa coordinación de ambas series: con la involución senil se extingue en ella también la capacidad para la tensión psíquica, que como hemos visto sólo se manifiesta con fines sexuales. El hombre jamás es, en este sentido, tan viejo como la mujer, y el retroceso psíquico no resulta absolutamente obligado, pues sólo en determinados casos está ligado con el somático. La debilidad senil se manifiesta todavía mucho menos en aquellos individuos cuya masculinidad se muestra en el pleno desarrollo de su espíritu, es decir, en el genio.

Por algo los filósofos que fueron los más estrictos paralelistas, *Spinoza* y *Fechner*, resultaron ser también los más severos deter-

ministas. En el hombre, como sujeto libre inteligible que puede decidirse *según su voluntad* por el bien o el mal, hay que excluir el paralelismo psicofísico que exige incluso para todo lo anímico un encadenamiento causal análogo al de la mecánica.

Quedaría definida así la cuestión de cómo deben establecerse los principales puntos de vista en el tratamiento de la psicología de los sexos. Pero contra esta opinión se alza, sin embargo, una extraordinaria dificultad derivada de una serie notable de hechos, que, si por una parte revelan nuevamente de un modo decisivo la falta de alma de la mujer, por otra pretenden también la explicación de una conducta muy característica de ella, problema que por rara negligencia apenas ha sido planteado.

Ya hemos hecho notar que la claridad del pensamiento masculino frente a la incertidumbre femenina actúa sobre la mujer como un *carácter sexual* del varón, y más tarde veremos que la función del discurso meditado que encuentra su expresión en los sólidos *juicios lógicos* tiene el mismo efecto. Lo que excita sexualmente a la mujer debe ser una propiedad del hombre. De igual modo, la inflexibilidad del carácter masculino impresiona sexualmente a la mujer que desprecia al hombre que cede ante otros. En tales casos se suele hablar de una influencia moralizadora de la mujer sobre el hombre, mientras que en realidad se trata únicamente de aferrar el complemento sexual para completar sus propiedades. Las mujeres exigen del hombre masculinidad, y se creen con derecho para indignarse en grado extremo cuando éste las defrauda en sus aspiraciones. Por muy coqueta y mentirosa que sea una mujer, quedará disgustada al percibir en el hombre algún rasgo de coquetería o mendacidad. Podrá ser cobarde, pero quiere que el hombre muestre valor. Esto es únicamente egoísmo sexual, que trata de aprovecharse de su complemento. En la experiencia no se podrá encontrar una prueba más demostrativa de la falta de alma en la mujer que su pretensión de *que el hombre la tenga*, y que su bondad pueda influir sobre ella, aunque de por sí la mujer no sea buena. El alma, para ella, es un carácter sexual que no tiene más significación que la que pueda tener una gran fuerza muscular o una barba bien cuidada. Podrá repugnar la crudeza de estas expresiones, pero las cosas son así y no de otra manera. La influencia mayor, en fin, es la que ejerce sobre la mujer la *voluntad masculina*. La mujer posee un finísimo sentido para darse cuenta si el «yo quiero» del hombre es un simple capricho o una verdadera decisión; en este último caso el efecto es extraordinario.

¿Cómo una mujer que carece de alma, llega a percibir un alma en los demás? ¿Cómo puede juzgar de su moralidad siendo ella amoral? ¿Cómo es capaz de concebir la fuerza del carácter sin poseer un carácter personal? ¿Cómo es posible que sienta el influjo de la voluntad si no posee voluntad propia?

He aquí el dificilísimo problema del que debemos ocuparnos en nuestras investigaciones.

Antes de intentar su solución es necesario fortificar las posiciones conquistadas, para hacerlas inexpugnables a los ataques de que puedan ser objeto.

X. Maternidad y prostitución

La objeción principal que puede hacerse contra lo que hasta ahora hemos expuesto se refiere a que tenga validez general para *todas* las mujeres. En algunas, quizás en muchas, puede ocurrir que así sea, pero hay otras...

No fue mi primera intención ocuparme de las formas particulares de la feminidad. Las mujeres pueden ser clasificadas desde varios puntos de vista, y ciertamente se debe evitar atribuir a la generalidad lo que caracteriza algunos de sus tipos extremos y es comprobable en ellos, cualidades que en otros casos pasan a un segundo plano, haciéndose irreconocibles por el predominio de las del tipo opuesto. Son posibles *diversas* clasificaciones de la mujer y existen *diferentes* caracteres femeninos, si bien aquí sólo se puede atribuir a la palabra carácter un significado empírico. Todas las propiedades del carácter del hombre encuentran notables analogías en la mujer, que con frecuencia dan lugar a anfibolias. (Más tarde haremos en este capítulo una interesante comparación de esas cualidades.) Sin embargo, el carácter masculino se halla siempre sumergido en la esfera de lo inteligible y fuertemente anhelado en ella. Ahora se comprenderá mejor la confusión antes mencionada de la doctrina del alma con la caracterología, y la suerte común en ambas. La diferencia caracterológica en las mujeres no tiene raíces tan profundas que lleguen a penetrar en el desarrollo de una individualidad, y no existe quizá ninguna cualidad femenina que en el curso del tiempo no pueda ser modificada, reprimida o aniquilada por la influencia de la voluntad masculina.

Deliberadamente no me he ocupado todavía de la *diferencia* que puede encontrarse *entre individuos con grados de masculinidad o de feminidad idénticos*. Y no ha sido porque con la atribución de diferencias psicológicas al principio de las formas intersexuales sólo hubiéramos obtenido *un* hilo entre los mil de la complicada madeja, sino por la simple razón de que al cruzarse con otros principios, al extenderse desde una consideración lineal a una superficie, se hubieran complicado estas primeras tentativas de lograr una profunda orientación caracterológica.

La especial caracterología femenina debe quedar reservada a una particular exposición, pero en este trabajo no se puede hacer ya caso omiso de las diferencias individuales, aunque creo haber evitado el error de las falsas generalizaciones, pues hasta ahora sólo se ha hecho mención de cuanto es propio de un modo idén-

tico y en igual proporción a todas las mujeres. Hasta este momento, como digo, sólo nos hemos ocupado de la mujer en general, pero como a mi exposición podrán oponerse los diferentes tipos, me veo obligado a ocuparme aquí de dos de ellos que resaltan por encima de los demás.

A todo lo malo, a todo lo repugnante que he atribuido a las mujeres, se opone la figura de la *madre*, sobre la cual es necesario detenerse. Su estudio jamás podrá ser hecho sin que al mismo tiempo se presente el polo contrario, que para la mujer significa la posibilidad diametralmente opuesta. Sólo así podrá limitarse claramente el tipo de la madre destacando sus cualidades de todas aquellas que le son extrañas.

El polo opuesto de la madre es la prostituta. La necesidad de esta contraposición no se puede *deducir*, como tampoco es posible deducir la oposición que existe entre el hombre y la mujer. Del mismo modo que ésta se *ve*, aunque no se puede demostrar, así también es preciso *entrever* aquella necesidad o intentar encontrarla en la realidad para persuadirse de que se adapta a nuestro plan. Más tarde me ocuparé de las restricciones que deben establecerse, y entretanto basta considerar a las mujeres como pertenecientes a uno de los dos tipos, admitiendo que puedan aproximarse más o menos a cada uno de ellos: *estos tipos son la madre y la prostituta.*

Esta dicotomía no será comprendida si no se la diferencia de una contraposición que establece el vulgo. Se ha afirmado muchas veces que la mujer es tanto *madre* como *amante.* No puedo comprender exactamente el sentido y la utilidad de esa distinción. ¿Se quiere indicar con la cualidad de amante el momento que necesariamente procede a la maternidad? Si es así, no puede designar una cualidad caracterológica durable. ¿Qué nos dice el concepto «amante» acerca de la mujer, sino que ésta es amada? ¿Añade una cualidad esencial o se trata más bien de una condición puramente externa? Tanto la madre como la prostituta pueden ser amadas. A lo sumo se podría calificar con dicho nombre un grupo de mujeres que se encuentra más o menos entre los polos a que nos hemos referido, una forma intermedia entre la madre y la prostituta. O se trata simplemente de una expresión para establecer que una madre se halla con el padre de sus hijos en una relación diferente a la que tiene con respecto a éstos, y que es amante en tanto que se deja amar, es decir que se entrega a su compañero.

Pero con esto no se ha adelantado un paso, ya que tanto la madre como la prostituta pueden proceder de igual modo. El concepto de amante nada dice acerca de las cualidades del ser que es amado y, como es natural, sólo significa la primera época en la vida de *una y la misma* mujer que más tarde ha de llegar a la segunda, a la de la maternidad. Como el estado de amante es sólo un carácter accidental de su persona, la contraposición menciona-

da es completamente ilógica, ya que la maternidad es algo íntimo y no significa solamente el hecho de que una mujer haya parido. Nuestra tarea debe ser buscar dónde se encuentra esta profunda esencia de la maternidad.

Que la maternidad y la prostitución constituyen polos opuestos aparece ya claramente en el hecho de que las mujeres de hogar tienen numerosos hijos, mientras la *cocotte* sólo tiene pocos, siendo completamente estériles la mayor parte de las rameras de la calle. Hay que tener en cuenta que no sólo la mujer que se vende pertenece al tipo de las prostitutas, sino también algunas de las llamadas «hijas de familia» y mujeres casadas, aun cuando muchas de estas últimas no lleguen al adulterio, no porque les haya faltado la ocasión sino porque nunca han querido llegar hasta ese punto. Al analizar el concepto de la prostituta no hay que limitarse al estrecho círculo constituido por las mujeres que se venden. Las rameras de la calle sólo se diferencian de la *cocotte*, que es considerada como superior, y de la hetaira aristocrática, por la absoluta incapacidad de una mayor diferenciación y por la completa falta de memoria, que da a su vida la duración de una hora, de un minuto, sin que exista la menor relación entre unos días y otros. Por lo demás, el tipo de la prostituta podría llegar a manifestarse aunque en el mundo no hubiera más que un hombre y una mujer, pues encontraría su expresión en la conducta específicamente diferente de esa sola mujer frente a ese solo hombre.

Ya el hecho de la menor fecundidad me excusa de tomar posición frente a la opinión general que pretende derivar fenómenos necesariamente fundados en la naturaleza ingénita de un ser, como es la prostituta, de inconvenientes *sociales*, de la desocupación de muchas mujeres, y que partiendo de esa base acusa especialmente a la sociedad moderna, cuyos miembros masculinos dominadores, en su egoísmo económico, dificultarían la posibilidad de una vida honesta en las mujeres solteras. También se inculpa al celibato masculino, estado que parece depender igualmente de condiciones materiales, y que hace precisa, para su complemento, la prostitución. Debe, sin embargo, añadirse que la prostitución no hay que buscarla únicamente en las míseras mujeres del arroyo, pues muchachas de familias pudientes desdeñan todas las ventajas de su posición y prefieren recorrer abiertamente las calles en vez de acudir a los amoríos secretos —la callejuela es el necesario complemento de la verdadera prostitución. Por otra parte muchos cargos, como la teneduría de libros, los servicios de correos, los telegráficos, los telefónicos, en los que se exige un trabajo siempre igual, son concedidos preferentemente a las mujeres, dado que están menos diferenciadas y por ello tienen menos necesidades que el hombre. El capitalismo, mucho antes que la ciencia, se dio cuenta de que las mujeres presentan un *standard* de vida más bajo, por lo que pueden ser peor pagadas. Por lo demás, incluso las prostitutas jóvenes mantienen su vida difícilmente, pues pre-

cisan pagar alquileres elevados, vestir trajes lujosos y sostener el *maquereau*. Este modo de vivir está tan arraigado en esas mujeres, que es un fenómeno frecuente que las prostitutas, cuando se casan, suelen volver a su antiguo oficio. Por una causa desconocida, pero que evidentemente radica en su constitución, las prostitutas están *inmunes* contra algunas afecciones que fácilmente atacan a las «mujeres honradas». La prostitución ha estado *siempre* en vigor, y la era capitalista en modo alguno la ha aumentado; pertenece incluso a las instituciones *religiosas* de ciertos pueblos de la antigüedad, por ejemplo, los fenicios.

No es, pues, posible considerar la prostitución como un estado al que la mujer se ve empujada por el hombre. Cierto es que, con frecuencia, el hombre tiene la culpa de que una muchacha deba abandonar su trabajo y se encuentre sin pan. Pero que en tales casos se llegue a un estado como el de la prostitución radica en la naturaleza de la mujer; lo que no se es, no se podrá ser. Al hombre genuino, aunque le sea muy adversa la suerte y aunque sienta la pobreza más intensamente que la mujer, la prostitución le es extraña, y los prostituidos masculinos (camareros, ayudantes de peluquería, etc.), son siempre formas intersexuales avanzadas. La aptitud y la predisposición a la prostitución forman, pues, parte de la constitución orgánica de la mujer desde el nacimiento, lo mismo que la maternidad.

Esto no quiere decir que toda mujer que se hace prostituta haya llegado a este estado sólo por una necesidad interna. En la mayor parte de las mujeres se hallan ambas posibilidades: la prostituta y la madre. La virgen —que me excusen los hombres— sólo la virgen, repito, no existe. En los casos dudosos todo depende del hombre, que es capaz, por su propia presencia, de hacer madre a una mujer, y no sólo por el coito, sino incluso por una *mirada*. *Schopenhauer* ha hecho notar que «el hombre debe considerar que su existencia se inicia, estrictamente hablando, en el momento en que su padre y su madre se amaron». Esto no es exacto. En los casos ideales el nacimiento de un ser se remonta *al momento en que una mujer vio u oyó por primera vez al que llegó a ser padre de sus hijos*. Desde hace sesenta años, por la influencia de Johannes *Müller*, Th. *Bischoff* y Ch. *Darwin*, las ciencias biológicas y médicas han rechazado la teoría de la «impregnación». Más tarde intentaremos desarrollar esa teoría, y aquí nos contentaremos con hacer notar que aunque los hechos quizá no se produzcan en esa forma, no se puede rechazar la «impregnación» tan sólo por el hecho de que tal doctrina no esté de acuerdo con la opinión más común de que únicamente la célula seminal y el óvulo intervienen para formar el nuevo individuo. Pero seguramente existe una «impregnación» y la ciencia debe intentar esclarecerla en vez de negarla desde el principio. En una disciplina apriorística, como es la de la matemática, puede negarse abiertamente que en el planeta Júpiter 2×2 sean 5; la biología sólo conoce principios de «genera-

lidad comparativa» *(Kant)*. Cuando aquí me pronuncio en favor de la «impregnación» y juzgo que el negarla denota estrechez de miras, no quiero afirmar que todas las llamadas malformaciones o al menos gran parte de las mismas, tengan en ella su causa. Por ahora, sólo se trata de establecer la posibilidad de una influencia sobre los descendientes sin que intervenga el coito con la madre. Y yo podría añadir: así como *Schopenhauer* y *Goethe* tuvieron una opinión definida acerca de la doctrina de los colores que, *a priori*, debía ser cierta a pesar de todos los físicos del pasado, del presente y del porvenir, así también *Ibsen (La mujer del mar)* y *Goethe (Afinidades electivas)* deben estar en posesión de la verdad a pesar de los dictámenes de todas las facultades médicas del mundo.

Por lo demás, el hombre de quien pudiera esperarse un efecto tan enérgico sobre la mujer que su hijo se le asemejara aún cuando no se hubiera desarrollado de su semen, debería constituir el complemento sexual más exacto de esa mujer. La rareza de casos tales hay que atribuirla a las escasas probabilidades de que se encuentren complementos tan ajustados, y no constituye ninguna objeción contra la *posibilidad esencial* de hechos como los expuestos por *Goethe* e *Ibsen*.

Pero si una mujer encuentra a aquel hombre que por su simple presencia le hace madre, trátase de un obra del azar. *En cambio*, para *muchas* madres y prostitutas puede admitirse que su destino ha sido el inverso. Por otra parte, no sólo existen numerosos ejemplos en los cuales la mujer permanece fiel al tipo de madre, incluso sin ese hombre, sino también hay otros muchos en los que a pesar de presentarse dicho hombre, su aparición no evita que la mujer se entregue finalmente a la prostitución.

Sólo nos queda admitir que existen *dos* predisposiciones innatas opuestas que se distribuyen en distinta proporción en las diferentes mujeres: la madre absoluta y la prostituta absoluta. *Entre* ambas se halla la realidad: con seguridad no hay una mujer privada completamente de los instintos de la prostituta (muchos lo negarán y podrán preguntarme en dónde se encuentra ese instinto en muchas mujeres que están muy lejos de parecer *cocottes*. A este respecto recordaré, por el momento, la facilidad y condescendencia con que se dejan manosear impúdicamente por extraños, y si esto se considera como un término de comparación se observará que no existe la madre absoluta). Tampoco existe una mujer privada de todo sentimiento maternal, aunque debo añadir que he encontrado con más frecuencia los grados que se avecinan a la prostitución absoluta que los grados de maternidad en que desaparece completamente todo signo de prostitución.

Como ya muestra el primero y más superficial análisis del concepto de maternidad, su esencia se halla en el hecho de que el objeto principal de la vida de la *madre* consiste en llegar a tener un *hijo*, mientras que en la *prostituta absoluta* este fin queda de-

sechado completamente al practicar la cópula. Una investigación más detenida deberá tener en consideración ante todo *dos* cosas, y así veremos cómo se comportan a este respecto la prostituta y la madre: la relación de cada una de ellas con la prole y su relación con el coito.

La primera diferencia entre la madre y la prostituta se encuentra en su relación con la prole. La prostituta absoluta sólo piensa en el hombre; la madre absoluta sólo se preocupa de los hijos. La piedra de toque más segura se encuentra en las relaciones con la hija: sólo puede decirse que sea verdadera madre aquella que no envidia a su hija ni por su juventud ni por su mayor belleza, que no sufre por la admiración que ésta produce entre los hombres, *sino que, por el contrario, se identifica completamente con ella*, y está tan gozosa de los adoradores que tenga como si se tratara de los propios.

La madre absoluta, que sólo se preocupa de la prole, es la madre de todos los hombres. Se observará que las mujeres que en su infancia juegan más celosamente que las demás con sus muñecas, y que de muchachas cuidan cariñosamente a los niños, son poco exigentes en la elección del hombre y toman como marido aquel que sea capaz de ofrecerles una mediana situación a gusto de sus padres y parientes. Cuando una de esas muchachas llega a ser madre, no importa cómo, deja de preocuparse, en el caso ideal, de cualquier otro hombre. La meretriz absoluta, por el contrario, desde niña odia a los niños, y más tarde sólo los utiliza como medio para atraer al hombre enternecido por el fingido idilio entre madre y niño. Es ésta la mujer que siente la necesidad de caer en brazos de *todos* los hombres, y, como no hay ninguna madre absoluta, podrá descubrirse en todas las mujeres al menos un *rasgo* de esa general tentación a la caída que no sabe renunciar a un solo hombre del mundo.

Aquí encontramos, por lo demás, una *semejanza formal* entre la mujer absoluta y la «*cocotte*» *absoluta*. Ambas carecen de exigencia alguna con respecto a la *individualidad* del complemento sexual. La primera se contenta con cualquier hombre que sea capaz de darle un hijo, y ya no necesita de ningún otro en cuanto ha tenido descendencia: *sólo por esta causa puede considerársela «monoándrica»*. La segunda se entregará a cualquier hombre que pueda proporcionarle un placer erótico, ya que éste es su único objeto. He aquí cómo los dos extremos se tocan y partiendo de este punto creemos poder contemplar con un solo golpe de vista la esencia de la mujer *en general*.

Debo declarar que es falsa la opinión divulgada, que durante mucho tiempo he compartido, de que la *mujer* sea monoándrica y el *hombre* polígamo. La verdad es lo *contrario*. No hay que dejarse engañar por el hecho de que las mujeres esperen durante largo tiempo al hombre, y cuando es posible lo elijan entre aquellos que pueden darles el máximo valor, el más poderoso, el más

famoso, el «primero entre todos». Esta necesidad diferencia a la mujer de los animales, que son incapaces de adquirir un valor, ni ante sí mismos, ni por sí mismos (como el hombre), ni ante los demás, ni por los demás (como la mujer). Pero sólo los estúpidos podrán considerar este hecho como una gloria especial de la mujer, pues precisamente indica que ésta carece de todo *valor propio*. Tal necesidad exige de todos modos ser satisfecha, pero realmente no demuestra que se trate del *pensamiento* moral de la monogamia. El hombre se halla en la posición de otorgar un valor, de transmitirlo a la mujer; *puede* y *quiere* regalarlo, pero sería, por el contrario, incapaz de encontrar, como la mujer, el propio valor en quien lo otorga. La mujer busca, en primer término, procurarse el mayor valor posible, eligiendo a aquel hombre que esté en condiciones de conferírselo. Los motivos que mueven al hombre al matrimonio son muy diferentes. Busca, en principio, la realización del amor ideal aun cuando sea dudoso que pueda realmente conseguirlo. Además, el hombre está totalmente penetrado del pensamiento masculino de la *fidelidad* (que presupone la continuidad, el Yo inteligible). Con frecuencia se oirá decir que la mujer es más fiel que el hombre; pero la fidelidad del hombre es una obligación que él se impone, de todos modos, por su *libre voluntad y con completa conciencia.* En muchas ocasiones faltará a este compromiso que ha contraído consigo mismo, pero siempre sentirá su inconsecuencia. Cuando el hombre falta a la fidelidad conyugal no ha dejado manifestarse a su Yo inteligible. Para la mujer, el adulterio es un juego retozón en el que no interviene el pensamiento de la moralidad, sino tan sólo los motivos de la seguridad y del buen nombre. No hay mujer alguna que en el pensamiento no haya sido infiel a su marido *sin* que por ello llegue a acusarse a sí misma. La mujer llega al matrimonio temblorosa e inconsciente de sus deseos, y al no poseer un Yo independiente del tiempo rompe el vínculo tan llena de esperanzas y con tanta ligereza como lo ha contraído.

Únicamente el hombre conoce el motivo que le hace ser fiel a un pacto, mientras que la mujer no comprende que se pueda permanecer ligado por la palabra empeñada. Poco demuestran a este respecto los ejemplos que se citan de fidelidad femenina. O bien se trata de la larga persistencia de una relación intensiva de obediencia sexual *(Penélope)*, o de una relación servil análoga a la fidelidad del perro, una dependencia pegajosa, instintiva, comparable a esa vecindad corporal que es condición indispensable de la compasión femenina (la *Kätchen de Heilbronn*).

El matrimonio monogámico ha sido, pues, creación del hombre. Tiene su origen en la idea de la individualidad masculina que permanece inmutable al cambiar los tiempos, y que, por lo tanto, sólo necesita de un único y el mismo ser para completarse. Bajo este aspecto el *matrimonio monogámico* representa, indudablemente, algo superior, y en este sentido está justificada su inclu-

sión entre los sacramentos de la Iglesia Católica. No podemos entrar aquí en la discusión del problema «matrimonio o amor libre». Es imposible encontrar una solución completamente satisfactoria dado que el último se aparta de las más rígidas leyes morales, pero es indudable que el *matrimonio* y el *adulterio* han aparecido en el mundo *al mismo tiempo.*

De todos modos, el matrimonio sólo pudo haber sido creado por el hombre. Ninguna institución jurídica tiene origen femenino, pues todo *derecho* deriva del hombre mientras que de la muper derivan únicamente numerosas *costumbres.* (En consecuencia, es un gran error pretender deducir el derecho de las costumbres o éstas de aquél; ambos son cosas heterogéneas.) Sólo el hombre —*la donna é mobile*— puede haber sentido la necesidad y poseído la fuerza de poner orden a la confusa relación sexual, pues, en general, únicamente él siente la necesidad del orden, de la regla, de la ley, tanto en la práctica como en la teoría. Parece que realmente hubo una época en que la mujer tuvo gran influencia en la organización social de muchos pueblos, pero entonces no existía el matrimonio: la época del *matriarcado es la época de la poliandria.*

La diferente relación de la madre y de la prostituta para con la prole es rica en ulteriores conclusiones. Una mujer en la que domina la prostituta, se interesa principalmente por la masculinidad de su hijo, y siempre se halla en una relación sexual con él. Pero como no existe ninguna mujer completamente madre, se aprecia siempre un indicio de relación sexual entre el hijo y la madre. Por ello, he afirmado antes que la medida más segura del amor materno se encuentra en la relación entre madre e hija. Seguramente todo hijo se halla en relación sexual con la propia madre por muy larvada que se halle tal relación a los ojos de ambos. En la mayoría de los hombres ese fenómeno se manifiesta en los primeros años de la pubertad, pero en algunos casos persiste hasta más tarde, y desde su estado inconsciente pasa a la plena conciencia en forma de fantasías sexuales durante el sueño, cuyo objeto está constituido por la madre («sueño de Edipo»). Sin embargo, en la habitual relación de la madre genuina con el niño, ya existe un profundo elemento de amalgama sexual, y así parece demostrarlo la sensación voluptuosa que experimenta la madre durante la lactancia del hijo. En efecto, se ha comprobado el hecho anatómico de que en el pezón de la mujer se encuentran papilas eréctiles, y los fisiólogos han observado que excitando ese punto se pueden provocar contracciones de la musculatura uterina. Tanto en la pasividad de la mujer frente a los movimientos activos de succión del niño, como en el estado de íntimo contacto corporal durante ese momento, existe una completa analogía con la conducta de la mujer en el coito. Así se explica también la suspensión de las hemorragias menstruales durante la lactancia, y los profundos celos que siente el hombre, justificados en cierto

modo, frente al lactante. La nutrición del niño es, sin embargo, una ocupación completamente maternal, y cuanto más prostituta es una mujer tanto menos quiere dar de mamar a su hijo y peor cumple esta función. Es, pues, innegable que la relación madre-hijo posee cierto parentesco con la relación hombre-mujer.

La maternidad está tan generalizada como la sexualidad, y al igual que ésta presenta diversos grados en los diferentes individuos. Cuando una mujer tiene sentimientos maternales, éstos no sólo se manifiestan frente al hijo corpóreo, sino que ya encuentran antes expresión frente a todos los individuos, aunque el interés por los propios hijos sea luego tan absorbente que en caso de conflicto haga a la madre poco generosa, ciega e injusta. Extraordinariamente interesante a este respecto es la relación de la muchacha dotada de sentimientos maternales frente al amado. Las mujeres maternales manifiestan ya tales sentimientos desde muchachas dirigiéndolos hacia el hombre que aman, incluso hacia aquel que más tarde será el padre de sus hijos; *en cierto sentido este hombre es ya su hijo.* En esta cualidad común[1] a la madre y a la amante aparece la esencia más profunda de ese tipo de mujer: es la semilla perenne de la especie que la madre forma, el rizoma íntimamente unido al suelo del cual el *hombre* surge como individuo, y frente al que se percata de su carácter perecedero. Éste es el pensamiento que más o menos conscientemente da lugar a que el hombre considere a la madre en potencia, ya desde muchacha, como dotada de cierta eternidad[2] y que transporta al más elevado nivel a la mujer grávida *(Zola).* En el *silencio* de estas criaturas, y solamente en él, ante el cual el hombre puede sentirse por un momento tan pequeño, se halla la *seguridad* de la persistencia de la especie. Puede ocurrir que por un instante el hombre sienta cierta paz, un gran reposo, un callar de todos sus apetitos, y crea haber encontrado en la mujer la más profunda dependencia con el mundo. Al lado de la mujer amada se comporta como *hijo* (*Siegfried* y *Brünnhilde,* acto III), el niño que la madre contempla sonriendo y al que cuida, modera y pone freno. Pero tan sólo por algunos segundos (*Siegfried* se separa de *Brünnhilde*). He aquí lo que completa al hombre, lo que le desprende de la especie sobre la que se eleva. Por esto la paternidad no es en modo alguno la satisfacción de sus más íntimas y profundas necesidades, por esto le es insoportable el pensamiento de surgir y sucumbir en la especie, por esto el capítulo más terrible del libro más desalentador de la literatura humana: *El mundo como voluntad y representación,* es aquel que lleva por título: «Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí», en

1. Los más grandes poetas así lo han reconocido. Recordemos la identificación de *Aase* y *Solveig* al final del *Peer Gynt,* de *Ibsen,* y las relaciones de *Hertzeleide* con *Kundry* en el *Parsifal* de *Wagner.*

2. «Eterna era yo, eterna en el dulce placer anhelante, y sin embargo, eterna para tu salvación.» *Brünnhilde* a *Siegfried.*

verse obligados a concluir que el amor materno está completamente falto de ética, un amor que perdura lo mismo que el hijo sea un santo que un asesino, un rey o un mendigo, un ángel o un monstruo. No menos vulgar es esa exigencia que muchas veces tienen los niños de que su madre debe amarlos por el simple hecho de que sean sus hijos (esto se refiere especialmente a las hijas, pues los varones son en este sentido más desdeñosos). El amor materno es inmoral porque no representa una relación con un *Yo* extraño, sino que desde el principio constituye a modo de una *excrescencia*; como todo lo que es una inmoralidad para los otros, constituye una *extralimitación*. Únicamente entre *individualidad* e *individualidad* puede existir una relación ética. El amor materno *excluye* la individualidad, y procede *sin elección y de modo impertinente. La relación de la madre con el hijo es siempre un sistema de uniones reflejas entre éste y aquélla.* Si mientras la madre se encuentra en una habitación cercana el niño rompe en llanto o grita, aquélla acude con la mayor rapidez (he aquí una buena ocasión para saber si una mujer es más madre que prostituta), y también más tarde, todo deseo, toda queja del hijo se transmite a la madre, se arraiga en ella, y llega a ser su deseo o su queja. *Existe una corriente ininterrumpida entre la madre y todo lo que ha estado unido a ella por un cordón umbilical*: ésta es la esencia de la maternidad, y por ello no me puedo unir a la admiración general que el amor materno despierta, sino que, precisamente, debo rechazar lo que con más frecuencia es objeto de loa, su falta de elección, su falta de crítica. Creo, por lo demás, que muchos pensadores y artistas eminentes han reconocido este hecho, pero lo han silenciado. Se ha atenuado la enorme admiración que despertó en otras épocas *Rafael*, y los aduladores del amor maternal no merecen mayor consideración que *Fischart* o *Richepin*. Ese amor es instintivo e impulsivo, y los animales lo conocen en no menor grado que los seres humanos. Esto sólo basta para demostrar que este tipo de amor no es verdadero amor, que este altruismo no puede ser verdadera moralidad; toda moral deriva de aquel carácter inteligible de que están completamente privados los animales. Sólo los seres dotados de razón pueden obedecer al imperativo ético; no hay moralidad instintiva, sino simplemente moralidad consciente.

Su posición fuera de los fines de la especie, la circunstancia de que no sirve sólo de recipiente y morada de los nuevos seres y que no se consume en esta eterna necesidad de procurar su nutrición, coloca en cierto modo a la hetaira *por encima* de la madre; naturalmente, en tanto que pueda hablarse desde un punto de vista ético superior tratándose de mujeres. La madre, al ocuparse sólo de los cuidados del marido y de los hijos, de la cocina y de la casa, del jardín, etc., manifiesta un nivel intelectual muy bajo. Las mujeres espiritualmente más desarrolladas, todas las que han servido de *musas* al hombre, se encuentran en la catego-

ría de las prostitutas. A esta clase de mujeres del *tipo de Aspasia* corresponden las mujeres del romanticismo, ante todo la más famosa de ellas: Karoline *Michaelis - Böhmer - Forster - Schlegel - Schelling.*

Se deduce que la madre sólo puede atraer sexualmente a aquellos hombres que no tienen necesidad alguna de creación espiritual. De aquellos seres cuya paternidad no se limita a los hijos materiales no debe esperarse que elijan preferentemente a la mujer fecunda, a la madre. *Los hombres eminentes únicamente han amado a las prostitutas*;[4] su elección recae sobre la mujer estéril, y cuando hay descendencia ésta es incapaz para la vida y muere prematuramente, hecho que quizá tenga una profunda razón ética. La paternidad terrenal tiene tan escaso valor como la maternidad: es inmoral, como más tarde indicaremos, y es lógico, pues en todos los sentidos constituye una ilusión: nadie puede decir con certeza hasta qué punto el padre es el padre de su hijo. Al fin de cuentas también su permanencia sobre la Tierra es siempre breve y pasajera: todos los géneros y todas las razas de la humanidad han terminado por desaparecer.

Resulta, pues, completamente injustificada la opinión tan difundida de sobrevalorar con verdadera devoción a la mujer madre, a la que suele considerarse como el único tipo de mujer, a pesar de que casi todos los hombres afirmen que en realidad toda mujer encuentra su verdadero y único objetivo en la maternidad. Confieso que para mí la prostituta, no como persona, sino como fenómeno, me ofrece mayor interés.

La general sobrevalorización de la madre obedece a diferentes motivos. Ante todo, como ella no parece cuidarse de los hombres, al menos cuando no los considera como niños, parece más adecuada para responder al ideal de virginidad que, como indicaremos, constituye siempre cierta necesidad para el hombre. Pero la castidad es en su origen ajena tanto a la madre ansiosa de hijos como a la prostituta sedienta de hombres.

Ese aspecto de moralidad ha merecido que el hombre, de un modo totalmente injustificado, la eleve moral y socialmente por encima de la prostituta. Ésta es la mujer que jamás se ha doblegado a las valorizaciones del hombre y al ideal de castidad por él exigido en la mujer, sino que siempre se opone a él, sea en los coqueteos hábiles de la dama de mundo, sea en la débil resistencia pasiva de la *demi-mondaine*, sea en la abierta demostración de la mujerzuela callejera. Así se comprende únicamente que la prostituta tenga hoy en todas partes esa posición particular que la excluye de toda consideración social, y que la coloca fuera de la ley y del derecho. Para la madre fue fácil someterse a la voluntad moral del hombre, ya que a ella sólo le importa la prole, la vida de la especie.

4. Como es natural, no comprendo únicamente en este concepto a las prostitutas callejeras.

Con la prostituta ocurre lo contrario. Vive, al menos, su propia vida sin limitaciones;[5] incluso cuando —en los casos extremos— es castigada con la exclusión de la sociedad. Cierto que no es tan valerosa como la madre, pero aunque cobarde, posee siempre esa condición inseparable de la cobardía, el descaro, y tiene al menos la desvergüenza de su falta de pudor. Dispuesta por naturaleza a la poliandria, y atrayendo siempre mayor número de hombres que los necesarios para fundar una familia, deja libres sus instintos, que satisface por mero capricho; se siente dueña y señora, y su profunda autonomía la hace poderosa. Una madre se puede ofender e irritar con facilidad, pero nadie podrá ultrajar o lesionar a la prostituta. La madre, como guardadora del *genus* de la familia, tiene cierto *honor*, mientras la prostituta renuncia a la estima social, y esto constituye su orgullo, que le hace encogerse de hombros con indiferencia. No podrían comprender el pensamiento de que carecen de poder (*La maîtresse*). Espera y cree, en todos los casos, que los hombres sólo piensan en ellas y *sólo viven para ellas*. En efecto, es la que posee el máximo poder entre los hombres, y la que no estando gobernada por ninguna de las leyes masculinas, ejerce la mayor influencia en todos los aspectos de la vida humana.

Representa la figura análoga al gran conquistador en materia política. Como éste, como *Alejandro* y *Napoleón*, también la hetaira de alto rango, con sus mágicos atractivos, sólo nace una vez cada mil años, pero entonces, como los conquistadores, atraviesa en triunfo todo el mundo.

Tales hombres están siempre en relación de parentesco con la prostituta (todo político es en cierto modo un *tribuno del pueblo*, y en esta función se encuentra un elemento de la prostitución); como el conquistador, la prostituta posee el sentimiento de su poder, y no se intimida jamás frente a los hombres, mientras éstos se doblegan frente a ella o frente al hombre superior. Como el gran tribuno, cree que *hace la felicidad* de todos los individuos con quienes habla —obsérvese la manera como estas mujeres se dirigen a un policía para pedirle informes, o la desenvoltura con que penetran en una tienda sin tener en cuenta quien se halle en ella, y por muy pequeño que sea el importe de su compra. En todos estos casos creen que están repartiendo favores a todo el mundo. En el político por naturaleza podrán descubrirse los mismos elementos. Todos los restantes individuos tienen frente a estos dos tipos de sujetos —recuérdese el comportamiento del presuntuoso *Goethe* ante *Napoleón* en Erfurt— el invencible sentimiento de estar recibiendo un don (el *mito de Pandora*: el *nacimiento de Venus* que surge del mar y que desde el primer momento dirige a su alrededor una mirada de protección).

5. Aunque a algunos parezca raro, quizá depende de esto el hecho de que las prostitutas cuiden más de su *limpieza corporal* que las madres.

Según prometí en el capítulo V, volveré a ocuparme ahora por un momento de los «hombres de acción». Incluso un hombre tan profundo como *Carlyle* los ha valorado en grado sumo y colocado —*the hero as king*— en el lugar supremo entre los héroes. En aquel lugar ya hemos indicado que no hay ninguna razón para ello. Ahora añadiremos que todos los grandes políticos: *César, Cromwell, Napoleón* no han desdeñado utilizar la mentira y el engaño; *Alejandro el Grande* llegó hasta el homicidio, pero se dejó convencer de su inocencia por la argumentación de un sofista. La mentira, sin embargo, es inconciliable con la genialidad. *Napoleón* escribió en Santa Helena memorias plagadas de mentiras, colmadas de sentimentalismo, y su última palabra, al decir que sólo amó a Francia, no fue sino una *pose* altruista. *Napoleón*, el astro más brillante de todos, demuestra, incluso más claramente que los demás, que los «hombres de gran voluntad» son delincuentes, y en modo alguno genios. Sólo se les puede comprender teniendo en cuenta *el enorme esfuerzo que realizan por huir de sí mismos*; únicamente así pueden explicarse todas las conquistas, grandes o pequeñas. *Napoleón* jamás se detuvo a reflexionar sobre sí mismo, y no podía permanecer una hora sin pensar en algún acontecimiento externo que embargara toda su atención. He aquí por qué le fue necesario conquistar el mundo. Como poseía grandes cualidades, mucho más grandes que las de cualquier otro de los emperadores que le precedieron, necesitaba mayor tiempo para silenciar, dentro de sí, todas las voces internas que le reprochaban. El motivo más poderoso de su ambición fue la asfixia de la parte más noble de su yo. El hombre superior tiene de común con el conquistador la necesidad de la admiración y de la gloria, pero carece de la ambición de aunar en sí, como persona empírica, todas las cosas de la Tierra, hacerlas dependientes de él, para elevarlas sobre el propio nombre en una pirámide infinita. Por esto, el sentido de la verdad abandona progresivamente al emperador (se transforma en epiléptico); *sustrae la libertad del objeto*, y se coloca en una relación delictuosa con las cosas que utiliza como medio y pedestal para su pequeña persona y para sus fines rapaces y egoístas. El grande hombre tiene *límites*, es la mónada de las mónadas, y, contemporáneamente, el microcosmos consciente, *patógeno*, que encierra todo el mundo en sí, y en el caso más completo ve claramente, desde la primera experiencia, sus relaciones con el todo, necesitando por esto el *acontecimiento vivido*, pero no la *inducción*. El gran tribuno y la gran hetaira son los seres absolutamente *ilimitados* que usan del mundo entero para decorar y ensalzar su *Yo empírico*. De aquí que ambos sean incapaces de amor, de afectos y de amistad.

Recuérdese aquella profunda fábula del rey que quería conquistar las estrellas. En ella queda radiante y clara la idea del emperador. El verdadero genio se concede a sí mismo sus honores, y, en todo caso, evita a toda costa colocarse con la plebe en

esa relación de dependencia recíproca en que se coloca el tribuno. El gran político no sólo es un especulador, es también un cantante de feria; no es únicamente un gran jugador de ajedrez, sino también un actor perfecto; no sólo es un déspota, sino también un adulador de las masas; no sólo prostituye, es también un gran prostituido. No hay ningún político, ningún gran capitán que no se *rebaje*. Sus rebajamientos son famosos: ¡son sus actos sexuales! *También el verdadero tribuno pertenece a la calle*. La relación de complemento con la plebe es esencial para el político. En general sólo puede servirse de la plebe; con los demás, con las individualidades, o hace caso omiso de ellas cuando es torpe, o fingirá estimarlas para hacerlas inofensivas cuando tiene la agudeza de un *Napoleón*. La plebe se da perfecta cuenta de que tiene en sus manos al político. Éste no puede emprender todo lo que desearía aún cuando fuera un *Napoleón*, o incluso, cuando a diferencia de éste, quisiera realizar unos *ideales*. Pronto la plebe, su verdadero señor, le mostraría otro camino. La «economía de la voluntad» sirve únicamente para el acto *formal* de la *iniciativa*; la voluntad de quien ambiciona el poder no es *libre*.

El emperador siente que depende de esta relación recíproca con las masas, y *por ello*, sin excepción, se muestra favorable a las asambleas constituyentes, a las asambleas del pueblo y del ejército y es partidario del voto más amplio (*Bismarck*, 1886). La figura del verdadero político no es la de *Marco Aurelio* ni la de *Diocleciano*, sino la de *Cleón*, de *Temístocles*, de *Mirabeau*. *Ambitio* quiere decir girar alrededor, y esto es lo que hacen tanto los tribunos como las prostitutas. Según nos narra *Emerson*, *Napoleón*, en París, «deambulaba de incógnito por las calles para escuchar las loas del populacho». Otro tanto dice *Schiller* de *Wallenstein*.

El gran hombre de acción, como fenómeno muy particular, ha llamado poderosamente la atención de los artistas y los filósofos. La sorprendente semejanza aquí expuesta, facilitará posiblemente, merced al análisis, la comprensión de tal fenómeno. *Antonio (César)* y *Cleopatra* poco difieren entre sí. Al principio, este paralelo parecerá ficticio, aunque sin embargo la tentativa de buscar una analogía entre ellos me parece superior a toda duda, por muy heterogéneos que nos resulten a primera vista. De igual modo, el «gran hombre de acción» *prescinde de una vida interior* para dedicarse completamente al mundo, pudiéramos decir *que vive para los demás*, y se eclipsa como todo el que vive *para fuera*, en lugar de persistir como aquellos que viven *para sí mismos*. El hombre de acción arroja con inmenso esfuerzo todo propio *valor* para alejarlo de su vista, así como la prostituta arroja a la cara de la sociedad el valor que podría corresponderle como madre; y no para retraerse sobre sí mismo y llevar una vida de meditación, sino para dejar en completa libertad sus impulsos como teas incendiarias que resplandecen en la lejanía, dejando en su camino

cadáveres y cadáveres, y se extinguen como meteoros incomprensibles para la mente humana, sin objeto, sin dejar nada tras de sí, carentes de eternidad; en cambio, la madre y el genio influyen calladamente sobre el futuro. Ambos, la prostituta y el tribuno son, pues, considerados como «flagelos de Dios», como fenómenos antimorales. Aparece ahora justificado que del concepto de genio se halla excluido el «hombre de voluntad». El genio, y no simplemente el filosófico sino también el artístico, se caracteriza siempre por el predominio del conocimiento conceptual o representativo sobre lo práctico.

Es necesario someter todavía a una investigación el motivo que impulsa a la prostituta. Era relativamente fácil conocer la esencia de la madre, que es eminentemente el instrumento para la conservación de la especie. Mucho más enigmática y difícil es la explicación de la prostitución. Todo el que haya meditado largamente sobre el problema, con seguridad habrá desesperado en ciertos momentos de poder encontrar tal explicación. Se trata, en primer término, de establecer la diversa relación de la madre y la prostituta con el coito. No creo que constituya un peligro, que alguien considere indigno de un filósofo ocuparse del tema de la prostitución. Es la manera como se trata el tema la que da dignidad a muchos de ellos. Al escultor y al pintor se les habrá presentado el problema de saber qué es lo que habrán sentido Leda o Dánae; y los artistas que han elegido el tema de la prostituta —recordemos especialmente *Confesión de Claude*, *Hortense*, *Renée* y *Naná* de *Zola*; *Resurrección* de *Tolstoi*; *Hedda Gabler* y *Rita* de *Ibsen*; finalmente la *Sonia* de uno de los más grandes espíritus, *Dostoiewski*— no quisieron exponer en realidad casos particulares, sino siempre aspiraron a la generalización. Pero de esta generalización puede surgir también una teoría.

Para la madre, el coito es el medio para un fin; la prostituta, en cambio, toma frente a él una posición particular en cuanto aquél constituye el *objeto por sí mismo*. Sin embargo, en la naturaleza, el coito tiene que desempeñar también otro papel, aparte del de la multiplicación, pues observamos que muchos seres vivos llegan a multiplicarse sin necesidad del coito *(partenogénesis)*. Pero, por otra parte, vemos casi siempre entre los animales que la cópula sirve para procurar la descendencia, y nada autoriza a creer que en ese acto se busque exclusivamente el placer, ya que muchas veces sólo se produce en ciertas épocas, en los períodos de celo. En consecuencia, el placer ha de considerarse precisamente como el medio de que la naturaleza se vale para alcanzar su objeto, el mantenimiento de la especie.

Aun cuando el coito sea la función propia de la prostituta, ello no quiere decir que para la madre nada signifique. Existe ciertamente una categoría de mujeres con «anestesia sexual», denominadas «frígidas»; si bien tales casos son mucho más raros de lo que se cree, y puede suponerse que en muchos de ellos el hombre

es el culpable de la frigidez, ya que su persona no es capaz de producir el efecto opuesto; los restantes casos, sin embargo, no son referibles al tipo de la madre. La frigidez puede presentarse tanto en la madre como en la prostituta, y más tarde, al ocuparnos de los fenómenos histéricos, encontraremos la explicación. Tampoco puede considerarse sexualmente insensible a la prostituta por el hecho de que las rameras del arroyo (es decir, un contingente constituido, en general, por mujeres del pueblo, sirvientas, etc., que han llegado a la prostitución) defrauden la ansiosa esperanza del hombre por su falta de vitalidad. La muchacha que se vende está obligada a soportar también las demostraciones amorosas de aquellos que sexualmente nada pueden ofrecerle, y, en consecuencia, no se debe considerar frígida por el solo hecho de que el coito la deje fría. Esta apariencia se debe tan sólo a que tales mujeres exigen, más que ninguna otra, el placer sexual, y la cópula con su *souteneur* les compensará abundantemente de las restantes privaciones.

Que el coito sea el objeto propio de la prostituta se aprecia claramente al observar que ella y sólo ella es *coqueta*. La coquetería nunca carece de relación con el coito. Su esencia radica en que hace creer al hombre que la conquista de la mujer está cumplida, y lo incita a esa conquista por *contraste* con la realidad. Es un desafío al hombre, que se manifiesta siempre en formas muy diversas, y al mismo tiempo le hace comprender que jamás será capaz de lograr su objeto. Este juego de la coquetería proporciona a la mujer, en cierto sentido, la idea de que durante él se está cumpliendo el objeto de su vida, el coito, pues ya en el deseo del hombre, que ella provoca, siente la prostituta una sensación análoga a la realización del coito, y excita en sí misma y en aquél la lujuria. Si ella persevera hasta el fin o si se retrae cuando el juego de la coquetería llega a su expresión más comprometedora, depende de la forma del verdadero coito que simultáneamente se realiza; es decir, de si el hombre que ella tiene entre sus brazos la satisface tanto que ya *nada espera de los demás*. El hecho de que en general la prostituta callejera no sea coqueta depende quizá de que experimenta continuamente en su grado máximo las sensaciones que son objeto de la coquetería y por ello puede prescindir fácilmente de las formas más finas y picantes. La coquetería es, pues, un medio para producir el ataque sexual activo por parte del hombre, para aumentar o disminuir a placer la intensidad de este ataque, sin que el hombre se aperciba adonde la mujer quiere dirigirle. Es un medio para provocar o bien simples miradas o palabras, con las cuales la mujer se siente halagada, o para llegar incluso a la «violencia».[6]

Las sensaciones del coito, por principio, no son diferentes de

6. Si al lector no le satisface este análisis de la coquetería, piense que tampoco ha satisfecho al autor. Lo que ese análisis ha descubierto es, en realidad, bastante superficial. Lo enigmático de la coquetería estriba en que es un acto muy par-

las que la mujer ya conoce, si bien están intensificadas en grado máximo; todo su ser se manifiesta en el coito con suma potencia. Pero también aquí se acusan extraordinarias diferencias entre la madre y la prostituta. La madre siente el coito *no menos*, pero sí de otro modo que la prostituta. La conducta de la madre es de aceptación, mientras la ramera siente y apura el placer hasta lo último. La madre (e igualmente toda mujer grávida) siente el esperma del hombre como un *depósito*, y ya en el coito se encuentra el sentimiento de retener y custodiar algo, pues ella es la guardiana de la vida. La prostituta, por el contrario, no quiere, a diferencia de la madre, sentir ensalzado y aumentado su ser cuando termina el coito; *desea desaparecer en él como realidad, pulverizarse, aniquilarse para caer inconsciente en la lujuria.* Para la madre, el coito es *el comienzo de una cadena vital*, en tanto que la prostituta quiere hallar en él su *fin*. El grito de la madre es por esto breve, el de la prostituta se prolonga, pues ella *concentra en ese momento toda su vida.* Como jamás puede lograrlo, la prostituta *nunca* se sentirá satisfecha, ni podría llegar a estarlo con ningún hombre del mundo.

Existe, pues, una diferencia fundamental en el ser de ambas. Siendo la mujer entera y únicamente sexual, y extendiéndose esta sexualidad a todo el cuerpo, aunque en algunos puntos sea *más marcada* que en otros, todas las mujeres, sin excepción, se sienten en coito continuo, en todo el cuerpo, en todas partes y en todas las ocasiones. Lo que normalmente se denomina coito es sólo un *caso particular* de máxima intensidad. La prostituta *quiere entrar en coito con todo*, y por ello coquetea también cuando está *sola e incluso ante objetos inanimados*, ante un arroyo, ante un árbol; la madre, en cambio, quiere ser *preñada* por todas las cosas continuamente y en todo su cuerpo. *Ésta es la explicación de la teoría de la «impregnación».* Todo aquello que una vez ha impresionado a una madre, continúa impresionándola, según la intensidad de la impresión —el coito que conduce a la concepción es sólo el más intenso de estos acontecimientos y su influjo sobrepasa al de los otros— *y todo se transforma en padre de su hijo; en el comienzo de un desarrollo* cuyo resultado se manifestará en la prole.

Por esto, la paternidad es un mísero engaño, pues se debe siempre dividir entre un número infinito de cosas e individuos; el derecho *natural, físico*, es el *matriarcado.* Las mujeres blancas que

---

ticular mediante el cual la mujer se hace *objeto* del hombre y *se liga a él funcionalmente.* En este sentido, es comparable a otra tendencia femenina: la de *ser objeto de la compasión del prójimo. En ambos casos el sujeto se transforma en objeto de los demás*, instituyéndolos en sus propios jueces. La *coquetería* es la amalgama específica de la prostituta, como el embarazo y más tarde la lactancia, etc., representan la amalgama de la madre. Para aclarar lo dicho nos referiremos aún a la mujer como *novia.* La novia es, por así decir, en sentido estricto, el *objeto* completamente privado de libertad que se expone a la consideración de todos aquellos con quienes ella tropieza.

han tenido un hijo de un negro, paren más tarde, de padre blanco, hijos con innegables signos de la raza negra. Las flores fecundadas con un polen inadecuado sufren, no sólo en las semillas sino también en el tejido materno, cambios que únicamente pueden considerarse como un acercamiento a las formas y colores de ese polen extraño. La yegua de *Lord Morton* fue famosa porque después de haber parido una vez un bastardo de un cuaga, tuvo más tarde, después de haber sido cubierta por un semental árabe, dos potros que mostraban signos clarísimos de cuaga.

Mucho se ha discutido acerca de estos casos, y se ha sostenido que si el proceso fuera posible se produciría con mayor frecuencia. Para que se produzca esta «*infección*», como se suele llamar (*Weismann* ha propuesto también el apropiado nombre de *telegonía*, es decir, *fecundación a distancia*, y *Focke* ha hablado de *Xenie*, obsequio del huésped), para que esta fecundación a distancia pueda manifestarse sensiblemente, es necesario que se cumplan todas las leyes de la atracción sexual, que exista una extraordinaria afinidad sexual entre el primer padre y la madre. La probabilidad de encontrar una pareja cuya afinidad sea tan poderosa que se sobreponga a la falta de homogeneidad de la raza es muy escasa, pero, sin embargo, sólo pueden esperarse divergencias suficientemente convincentes cuando se trata de razas distintas. Entre parientes muy próximos falta la posibilidad de que aparezcan en la prole diferencias notables del tipo paterno que se pueden referir a la influencia de una fecundación anterior. La violenta oposición contra la teoría de la infección del germen sólo puede explicarse teniendo en cuenta que no se ha sabido reunir estos fenómenos en un sistema.

La teoría de la impregnación no ha tenido mejor fortuna que la doctrina de la infección. Si se comprendiera que también la fecundación a distancia es una «impregnación», es decir, tan sólo un caso especial de esta última, si se comprendiera que la vía urogenital no es la única, aunque sí la más activa, por la cual una mujer puede entrar en coito, y que la mujer puede ser ya poseída por una *mirada*, por una *palabra*, no hubiera sido tan grande la oposición contra las mencionadas teorías. Un ser que puede *entrar en coito* en todas partes y con todas las cosas, puede ser *fecundado* también en todos los casos y por todas las cosas: *la madre es fundamentalmente receptiva. En ella todo adquiere vida*, pues todo provoca sobre ella impresión fisiológica que influye sobre la prole. De aquí que en su esfera corporal inferior la madre pueda ser comparable con el genio.

La prostituta es todo lo contrario. Como ella quiere anonadarse en el coito, su actividad sólo significa destrucción. Mientras la madre favorece todo lo que puede representar una ventaja para la vida terrena y para la propagación del ser humano, mientras aleja de ella el libertinaje y excita la laboriosidad del hijo y la del marido, la hetaira busca que el hombre emplee todas sus ener-

gías y todo su tiempo para ella. Pero no sólo está destinada a abusar desde el principio del hombre: también el hombre se siente atraído por esta mujer mientras que no encuentra satisfacción al lado de la madre, demasiado simple, siempre preocupada, vestida sin gusto y carente de elegancia espiritual. Hay algo en él que busca el placer y se olvida fácilmente de sí mismo al lado de una muchacha que le prodiga sus caricias. La hetaira representa la liviandad, no se toma las preocupaciones de la madre, no es la madre, es la graciosa bailarina que sólo pretende pasatiempos y vida social, paseos, locales de esparcimiento, baños de mar, teatros y conciertos, nuevas *toilettes* y piedras preciosas, dinero para tirarlo a manos llenas, lujo en lugar de comodidad, rumores en lugar de quietud; no sueña con la cómoda butaca rodeada de sus nietos, sino en el cortejo triunfal a través del mundo, exhibiendo ostentosamente su propio cuerpo.

La prostituta es para el hombre la seductora que lo domina por los sentimientos que en él despierta, es la mujer impúdica por excelencia, la hechicera. Es el «Don Juan» femenino, y la mujer que conoce, enseña y conserva el *ars amatoria.*

En relación con esto se hallan también otros fenómenos más interesantes y profundos. La madre exige al hombre decoro, no por la idea, sino *porque ella es la afirmación de la vida terrena.* Del mismo modo que trabaja y no es perezosa como la prostituta, de la misma forma que siempre está ocupada en problemas que se refieren al futuro, así también busca en el hombre la actividad y le aparta de las diversiones. A la prostituta, por el contrario, le acaricia la idea de un hombre despreocupado, truhán, ocioso. Un hombre que haya estado encarcelado es para la madre un oprobio, y para la prostituta una atracción. Existen mujeres que están descontentas de su hijo cuando no se comporta bien en la escuela, y hay otras que aunque finjan lo contrario es cuando le aman más. Lo «*concreto*» excita a la madre; lo «*inseguro*», a la prostituta. Aquélla aborrece, ésta ama al hombre que sabe beber. Se podría citar una serie de hechos análogos. El caso de la mujerzuela del arroyo que se siente atraída por el verdadero delincuente, no es más que un caso particular entre diferentes variedades que se extienden incluso a las clases más elevadas: el *souteneur* es siempre violento, criminal, muchas veces ladrón o estafador, cuando no asesino.

Aunque no es posible calificar a la mujer de inmoral —únicamente es *amoral*— se puede, sin embargo, suponer que la prostituta está en más estrecha relación con la inmoralidad que la madre. La prostituta, aunque tenga igual horror al trabajo que el delincuente masculino, no es el equivalente femenino de éste, pues, por los motivos indicados en el capítulo anterior, no se concibe la existencia de una mujer criminal; la mujer no puede llegar tan alto. Es, sin embargo, innegable que el hombre siente que la prostituta está *en relación* con la inmoralidad, con el mal, aun cuando

no haya tenido con ella relaciones sexuales; con lo cual se excluye que ese juicio sea tan sólo la forma proyectada de una defensa contra el propio pensamiento delictuoso. El hombre se representa la prostitución como algo oscuro, siniestro, que se oculta en la noche, y la impresión que le produce es más grave y penosa que la que la madre le provoca. La notable analogía entre la gran hetaira y el gran delincuente, es decir, el conquistador; la íntima relación de la vulgar ramera con las heces de la sociedad, el *souteneur*; el sentimiento que ella provoca en el hombre, los propósitos que persigue frente a él; en fin, la manera como siente el coito a diferencia de la madre, todo ello se une para robustecer la opinión expuesta. *Así como la madre es la amiga de la vida, la prostituta es su enemiga.* Pero así como la afirmación de la madre no se refiere al alma sino al cuerpo, la negación de la prostituta no se extiende diabólicamente a la idea sino sólo a lo empírico. Ella quiere ser aniquilada y aniquilar, daña y destruye. *La vida física y la muerte física que se funden misteriosa y profundamente en el coito* (véase el capítulo siguiente) *se dividen en la mujer como madre y como prostituta.*

Por ahora será difícil dar una respuesta más decisiva al problema referente a la significación de la maternidad y de la prostitución. Aquí nos encontramos en un territorio oscuro por nadie explorado. El mito, en su fantasía religiosa, puede pretender esclarecerlo, pero no es aconsejable al filósofo echar mano demasiado pronto a la metafísica. Es necesario, pues, aclarar todavía algunos puntos. La significación antimoral del fenómeno de la prostitución está de acuerdo con el hecho de que ésta se halle exclusivamente limitada a la especie humana. Entre los animales, la hembra está dedicada enteramente a la multiplicación y no hay hembras estériles. Se podía incluso pensar que entre los animales los machos son los prostituidos, y baste recordar la cola del pavo real que se extiende en abanico, el brillo de las luciérnagas, los reclamos de los pájaros cantores. Pero esta exposición de los caracteres sexuales secundarios son simples actos *exhibicionistas* del macho, como también se observa en la especie humana entre ciertos hombres que descubren sus genitales ante las mujeres como una invitación al coito. Ahora bien, al interpretar los mencionados actos de los animales es necesario ser prudente y evitar la creencia de que los machos llegan a adivinar la acción psíquica que su exhibición provoca sobre las hembras. Se trata más bien de la *expresión instintiva* de la propia excitación sexual, y no de un medio para aumentar la de la hembra, mientras que en el caso de los *hombres* exhibicionistas interviene siempre la idea de la excitación del otro sexo.[7]

La prostitución es, pues, algo que únicamente se presenta en

7. Para los machos de los animales ni siquiera se puede decir que el motivo sea la vanidad como voluntad para recibir un valor.

los seres humanos. Los animales y las plantas son tan sólo completamente amorales, sin ninguna afinidad con lo antimoral, y, por lo tanto, conocen únicamente la maternidad. *Aquí se encuentra escondida una de las incógnitas más profundas respecto a la esencia y al origen de la especie humana.* Y ahora es el momento de hacer algunas correcciones a lo que ya hemos dicho, pues, al menos, cuanto más se piensa, tanto más parece que la prostitución sea *una posibilidad de todas las mujeres, lo mismo que la simple maternidad física.* La maternidad es posiblemente algo que tiñe a todas las hembras humanas, y con lo que también están teñidas las hembras de los animales,[8] *que al fin de cuentas, sería el hecho que en la mujer corresponde a aquella cualidad que diferencia al hombre de los machos del reino animal.* A la simple maternidad de los animales se añade aquí, simultáneamente con lo antimoral del hombre y no sin notables relaciones con ello, un factor que diferencia fundamentalmente la hembra humana de la de los animales. Sólo al final de este estudio será el momento de hablar de la importancia que la mujer, precisamente como *prostituta*, puede asumir frente al hombre; el origen, la causa íntima de la prostitución, quedará probablemente como un profundo enigma completamente indescifrable.

Con estas observaciones, quizás un poco largas, aunque no llegan a agotar el tema y dejan sin tocar muchos puntos, no tengo, en modo alguno, la idea de establecer el ideal de la prostituta, como han intentado hacerlo recientemente y en forma apenas velada algunos famosos escritores. Pero a la otra, a la muchacha aparentemente libre de sexualidad, *debo* arrancarle la aureola con que quieren nimbarla los hombres, afirmando que precisamente a esta criatura, que es el ser más inclinado a la maternidad, la virginidad, como concepto, le es tan ajena como a la prostituta. E incluso el amor materno, después de un detenido análisis, no podría considerarse como una ventaja moral. Finalmente, la idea de la concepción inmaculada, la virgen pura de *Goethe*, de *Dante*, contiene la verdad de que la madre absoluta no considera jamás al coito como objeto en sí, por el puro placer. En consecuencia, sólo una ilusión puede santificarla. Es, por el contrario, fácilmente comprensible que tanto la maternidad como la prostitución, como símbolos secretos más profundos y poderosos, hayan sido objetos de veneración religiosa.

Si con esto hemos demostrado la poca consistencia de la opinión que todavía defiende la existencia de un tipo especial de mujer, y que cree poder afirmar su moralidad, estaremos en condiciones de abordar la investigación de los motivos por los cuales el hombre pretenderá eternamente glorificar a su compañera.

8. Quien reflexione acerca del modo como casi todas las mujeres, en su libertad actual, se mueven en la calle, cómo recogen sus vestidos para hacer visibles las formas, y aprovechan con este objeto los días de lluvia, no encontrará exageradas mis afirmaciones.

XI. Erótica y estética

Hemos sometido a un examen y refutado desde el punto de vista de la filosofía crítica los argumentos con que se ha intentado siempre fundamentar la alta estima en que se tiene a la mujer, y sólo quedan pocos que también han de ser analizados. En realidad escasas esperanzas pueden abrigarse de que en una discusión sobre un terreno tan áspero haya alguno que ceda. El destino de *Schopenhauer* da mucho que pensar, pues se cuenta que su poco aprecio por la mujer, expresado en su obra *Über die Weiber*, debe atribuirse a que una muchacha veneciana, que se hallaba en su compañía, se enamoró repentinamente del hermoso *Byron*. Diríase que aquel que tuvo menos suerte con las mujeres fue el que sustentó una opinión más desfavorable para ellas, y no al contrario.

El método de calificar de misógino al adversario, en lugar de oponer razones a las razones, ofrece ciertas ventajas, pues cuando se afirma que un individuo odia aquello sobre lo que establece un juicio, es fácil despertar la sospecha de que en sus opiniones falta sinceridad y pureza, y que trata de buscar con la hipérbole de las acusaciones la justificación de que éstas carecen. Esta conducta no deja de lograr su *objeto*, pues exime a los defensores de la cuestión de la necesidad de discutirla. Es el arma más segura y más hábil para aquel gran número de hombres que jamás quieren *aclarar* el problema de la mujer. No hay ningún hombre que se haya detenido a reflexionar acerca de la mujer y que, sin embargo, les dé gran valor: no hay más que hombres que las desprecian u hombres que no se quieren tomar la molestia de pensar profundamente en ellas.

De todos modos es un abuso recurrir en una controversia teórica a los motivos psicológicos del adversario, y utilizar estos recursos en lugar de aducir pruebas. No pretendo enseñar a nadie que en una discusión objetiva los adversarios deben someterse a la idea suprapersonal de la verdad e intentar llegar a un resultado independiente de ellos mismos. Pero cuando una de las partes contendientes ha conducido el razonamiento lógico hasta ciertas conclusiones, mientras la otra, en vez de cuidarse de seguir el proceso de demostración, se contenta con oponerse violentamente a aquéllas, está justificado que en ciertos casos el primero castigue al segundo por su conducta inconveniente, poniéndole ante sus ojos los motivos a que se debe su obstinación. Si el obstinado fuese consciente de esos motivos, podría aquilatarlos frente a la rea-

lidad contra la cual se oponen sus deseos. Tan sólo porque no tiene conciencia de ellos será incapaz de tomar una posición objetiva frente a sí mismo. He aquí por qué ahora, después de una larga serie de estrictas deducciones lógicas y objetivas, podemos volver nuestra espada contra los defensores de la mujer, y descubrir el sentimiento que origina el *pathos* de su parcialidad, dándonos cuenta hasta qué punto sus raíces asientan en terreno seguro o en terreno movedizo.

Todas las objeciones opuestas a los que desprecian la feminidad se fundan esencialmente en la relación *erótica* en que se halla el hombre respecto a la mujer. Esta relación es *completamente diferente* de la *sexual*, que es la que condiciona por entero las relaciones del sexo entre los animales, y que también entre los seres humanos desempeña importante papel. Es absolutamente falso que la sexualidad y la erótica, el impulso sexual y el amor, sean en el fondo una y la misma cosa, y que el segundo constituya una envoltura, un refinamiento, una sublimación del primero, aunque así lo afirma la medicina y lo hayan creído genios como *Kant* y *Schopenhauer*. Antes de entrar a establecer y basar la enorme diferencia que separa esos conceptos, deseo hacer algunas observaciones que se refieren a esos dos hombres. La opinión de *Kant* a este respecto no puede ser decisiva, porque quizá no exista otro hombre que haya tenido tan escaso conocimiento del amor y del impulso sexual como él. Era tan poco erótico que ni siquiera sintió la necesidad de viajar.[1]

Estaba demasiado alto y era demasiado puro para que pudiera hablar con autoridad de esta cuestión. La única amante sobre

1. Algunos lectores, a cuyas sorprendidas preguntas debo responder, no fueron capaces de encontrar la relación entre la necesidad erótica y el placer de viajar. Aparece, sin embargo, evidente que esa necesidad debe corresponder a cierto descontento, a un *ansia indeterminada*. Haré una anticipación de la teoría de la erótica que expondré más tarde. Así como el tiempo se dilata en la eternidad, porque toda temporalidad es perecedera y el hombre intenta substraerse de lo perecedero, así también, por iguales causas, la otra forma de lo sensorial, el espacio, se considera como infinita. Pero la liberación del tiempo no se encuentra en la extensión infinita de la línea del tiempo, sino en su negación. La eternidad no es el tiempo más largo sino el más corto, ya que es la completa destrucción del tiempo. A este descontento por el tiempo determinado, por la temporalidad, corresponde en el ser humano un descontento por el espacio determinado; el *deseo* de *eternidad* coincide con un deseo de alcanzar la verdadera *patria*, y aunque el individuo sabe que no se halla en un punto concreto del Universo, la busca continuamente en él sin encontrarla. Así se origina la idea infinita del espacio, ya que no halla reposo dentro de unos límites. He aquí por qué el hombre abandona todos los lugares y emigra hacia nuevas regiones, lo mismo que vence al tiempo limitado por su voluntad de vivir. Como se comprende, también en este caso los esfuerzos son vanos; el espacio se dilata en el infinito y, sin embargo, sigue siendo espacio, y todos los viajes y emigraciones nos llevan de un lugar limitado a otro también limitado.

La falta de libertad del hombre radica en la limitación del espacio no menos que en la del tiempo; ambas no son otra cosa que la voluntad de eximirse del funcionalismo, la voluntad de libertad. Pero por muy heroica que sea la vida de libertad, como esfuerzo para vencer al espacio, debe terminar trágicamente cuando se manifiesta exteriormente por la necesidad de viajar; amor heroico e infeliz en igual grado.

la cual se vengó fue la metafísica. Por lo que se refiere a *Schopenhauer*, este autor comprendió muy poco la erótica elevada, y su comprensión se limita a una sexualidad material: así puede deducirse sin dificultad de cuanto vamos a sugerir. El rostro de *Schopenhauer* muestra poca bondad y mucha crueldad (que de todos modos le ha hecho sufrir intensamente; no se puede elaborar una ética de la compasión si no se es muy compasivo. Los hombres más compasivos son aquellos que más se duelen de su propia compasión: *Kant y Nietzsche*). Pero, como vamos a indicar, sólo los hombres muy *compasivos* son capaces de una violenta *erótica*: aquellos que «por nada se interesan» tienen incapacidad para el amor. No es condición necesaria que en este último caso se trate de naturalezas satánicas; por el contrario, pueden poseer una elevada moralidad sin que a pesar de ello lleguen a darse cuenta de lo que piensa o de lo que sucede en el interior del prójimo, ni sean capaces de comprender una relación hipersexual con una mujer. Esto es lo que ocurre con *Schopenhauer*. Era un hombre que sufrió enormemente bajo el impulso sexual, pero jamás amó. De otro modo no podría explicarse la unilateralidad de su famosa *Metafísica del amor sexual*, cuya doctrina más importante es que el objetivo final inconsciente de todo amor no es otra cosa que «la formación de la generación siguiente».

Como creo poder demostrar, esta opinión es *falsa. En la experiencia* no existe amor alguno totalmente desprovisto de sensualidad. El hombre, por muy noble que sea, es un ser sensual. Por otra parte, y en contra de cuanto pueda creerse, el amor mismo —sin la adición de principios ascéticos— *es enemigo* de todos aquellos elementos que empujan al coito, *pues en realidad viene a ser su propia negación*. El amor y el deseo son dos estados tan contrapuestos y excluyentes que en los momentos en que un hombre realmente *ama*, el pensamiento de una unión corporal con el ser amado le es absolutamente imposible. El hecho de que no exista esperanza completamente libre de temor, no invalida que la esperanza y el temor sean precisamente estados contrapuestos. Otro tanto puede decirse del impulso sexual y el amor. Cuanto más erótico es un individuo tanto menos le importunará su sexualidad, y al contrario. Si no existe adoración completamente exenta de deseo, será imposible identificar éste y aquélla, que a lo sumo pueden ser fases *opuestas* por las que un hombre podrá pasar sucesivamente. Cuando un hombre desea a una mujer y dice qué la ama, o miente o no sabe lo que es el amor: así son de diferentes el amor y el impulso sexual. He aquí que casi siempre se deba considerar como una hipocresía cuando se habla de amor en el matrimonio.

Para aquellos cerebros obtusos que con un cinismo sistemático continúan afirmando la identidad de ambos conceptos, podremos todavía añadir algunas observaciones muy significativas: la atracción sexual crece con la proximidad corporal, el amor es más

fuerte en ausencia de la persona amada, necesita de la separación, de una cierta distancia para subsistir. Lo que no pueden lograr los viajes a países lejanos, lo que no consigue el transcurso del tiempo, que el verdadero amor se extinga, se origina cuando un contacto corporal casual e involuntario con el ser amado despierta el instinto sexual, que en ese caso viene a sustituir al amor. Y para el hombre altamente diferenciado, para el hombre superior, la muchacha que desea y la que únicamente ama, pero que jamás puede desear, tienen seguramente una imagen completamente distinta, un carácter dispar: *son dos seres absolutamente distintos.*

Existe, pues, el amor «platónico», aun cuando lo nieguen los profesores de psiquiatría. Podría incluso decir *que sólo existe el amor «platónico».* Lo que también se suele llamar amor pertenece al reino de lo inmundo. Únicamente hay un amor: el amor por *Beatriz,* la adoración a la *Madonna.* Para el coito está destinada la prostituta babilónica.

Cuando esto sea reconocido habrá que ampliar las ideas trascendentales enumeradas por *Kant.* También el amor puro, elevado, carente de deseo, el amor de *Platón* y de *Bruno* sería una *idea trascendental,* cuya importancia como idea no se rebaja por el hecho de que jamás se haya visto cumplida totalmente.

Éste es el problema de «*Tannhäuser*». De una parte *Tannhäuser,* de otra *Wolfram*; de una parte *Venus,* de otra *María.* El hecho de que una pareja de amantes —*Tristán e Isolda*—, que se han encontrado para siempre, mueran en lugar de llegar al lecho conyugal, es también una absoluta demostración de que en el ser humano hay algo más elevado, que quizá por ello sea metafísico, como en el martirio de un *Giordano Bruno.*

«Oh, tú, elevado amor, vibra,
exalta mi canción.
Que la hermosura de los ángeles
penetre profundamente en el alma.
Tú te acercas como enviado de Dios,
yo te sigo desde la lejanía.
Y así me conducirás al país
donde tu estrella brilla eternamente.»

¿Quién es el objeto de ese amor? ¿La misma mujer que hemos descrito aquí, la mujer carente de aquellas cualidades que pueden conceder valor a un ser, la mujer sin la voluntad de poseer un valor propio? En modo alguno; la mujer soberanamente bella, la mujer angelicalmente pura, es la amada con tal amor. La cuestión es saber ahora cómo una mujer llega a esa hermosura y a esa pureza.

Mucho se ha hablado de si realmente el sexo femenino es el más bello, y aun más se ha discutido si está justificado denomi-

narlo «el bello sexo». Se trata de examinar en primer término por quién y en qué medida ha sido encontrada bella la mujer.

Es sabido que no es en su completa desnudez cuando la mujer es más bella. Puede ser que así parezca en las reproducciones artísticas, en las estatuas y en las pinturas, pero la mujer viva desnuda jamás puede ser encontrada bella porque el impulso sexual hace imposible esa serenidad de juicio indispensable para encontrar la belleza. Pero aparte de esto, la mujer completamente desnuda provoca la impresión de algo no terminado, que necesita de un complemento exterior incompatible con la belleza. La mujer desnuda es más bella en sus particularidades que como conjunto, que provoca inevitablemente el sentimiento de que le falta algo, y, en consecuencia, despierta en el observador, más que placer, disgusto. Tal impresión es más marcada cuando la mujer se halla en posición erecta, y se mitiga al estar echada. Así lo han comprendido los artistas, y cuando quieren representar una mujer desnuda en pie o flotando en el aire, jamás lo hacen colocando la figura aislada, sino siempre en relación con un ambiente, ante el cual la mujer trata de cubrir con la mano su desnudez.

Sin embargo, la mujer tampoco es bella en sus particularidades, aun cuando represente del modo más perfecto e impecable el tipo corporal de su sexo. Teóricamente importa tomar en consideración a este respecto los genitales femeninos. Si fuera exacta la opinión de que el amor del hombre por la mujer sólo es el impulso a la detumescencia que asciende al cerebro, si fuera cierta la afirmación de *Schopenhauer* de que «sólo la inteligencia masculina enceguecida por el impulso sexual puede llamar sexo bello a aquel de más baja estatura, hombros estrechos, amplias caderas y piernas cortas» y que «*en este impulso sexual radica toda su belleza*», sería natural que sus órganos genitales despertasen el máximo amor, y que fueran considerados como lo más bello del cuerpo de la mujer. Pero si se hace caso omiso de cuanto han dicho en estos últimos años algunos repugnantes alborotadores, que con el escándalo de su *réclame* acerca de la belleza de los genitales femeninos demuestran hasta qué punto es necesaria esa desvergonzada campaña para imponer sus ideas, es indudable que ningún hombre piensa que los genitales femeninos tengan una especial belleza, sino que, por el contrario, son más bien antiestéticos. Es posible que algunos individuos de grosera naturaleza experimenten una excitación sensual ante esta parte del cuerpo de la mujer, pero aunque así sea jamás podrán decir que es *bella.* La belleza de la mujer no puede ser, pues, un simple efecto del impulso sexual, ya que más bien puede decirse que es su opuesto. Hombres completamente dominados por el peso del impulso sexual suelen carecer del sentido para la belleza de la mujer, y así lo demuestra el hecho de que se sientan atraídos por las vagas formas de la primera mujer que pasa.

La causa de los mencionados fenómenos, la fealdad de los ge-

nitales femeninos y la falta de belleza del cuerpo de la mujer como conjunto, sólo puede encontrarse en que lesionan el sentimiento de pudor del hombre. La necedad canónica de nuestros días ha hecho posible que el sentimiento de pudor se derive de que el individuo esté vestido, y se suponga que tras la repugnancia por la desnudez femenina se esconda únicamente una velada impudicia. Pero un hombre impúdico no se opone a la desnudez, porque ya no le llama la atención como tal. Siente simplemente, no ama. Todo verdadero amor, al igual que toda verdadera compasión, es pudoroso. Sólo hay una impudicia: la declaración de amor, de cuya sinceridad el individuo está convencido en el momento en que la hace. Esta declaración representa la máxima impudicia imaginable, algo así como si alguien dijera: me domina el deseo. Dicha declaración sería la *idea* del acto impúdico, esta frase, la idea de la expresión impúdica. Ambas nunca llegan a ser realizadas porque toda verdad es pudorosa. Toda declaración de amor es una mentira, y el hecho de que las mujeres crean fácilmente en esas manifestaciones amorosas prueba hasta qué punto son necias.

En el amor del hombre, que siempre es pudoroso, se halla siempre la medida para saber lo que en la mujer hay de hermoso y lo que hay de feo. En este caso *no ocurre* como en la *lógica*, donde la verdad es la medida del pensamiento, y el valor de la verdad, su creador; no ocurre como en la *ética*, donde el bien es el criterio del deber, el valor del bien que justifica la *pretensión* de guiar la voluntad hacia el bien. *En la estética, por el contrario*, es el amor el que crea la belleza; no existe una norma interior que obligue a amar lo que es bello, ni la belleza se presenta en los seres humanos con la pretensión de ser amada (he aquí por qué no existe un gusto supraindividual que sea el verdadero). *Toda belleza es en sí una proyección, una emanación de la necesidad de amar*, y así también la belleza de la mujer no es diferente del amor, no es el objeto sobre el que éste se dirige; *la belleza de la mujer* es el *amor del hombre*, y una y otro no son distintos, sino *uno y el mismo hecho*. Así como la fealdad deriva del odio, la belleza procede del amor. El hecho de que la belleza tenga tan poco que ver con el instinto sexual como el amor, y que el deseo sea completamente extraño tanto a aquélla como a éste, no hace más que reforzar nuestro argumento. La belleza es algo intangible, inviolable, que con nada se mezcla: sólo se avecina al contemplarla desde la lejanía, pero se aleja cuando nos acercamos a ella. El impulso sexual que busca la unión con la mujer aniquila la belleza: la belleza de la mujer manoseada, poseída, ya no se verá venerada por nadie.

Estos razonamientos nos conducen ahora a poder dar una respuesta a la segunda pregunta, ¿en qué consiste la pureza y la moralidad de la mujer?

Me parece oportuno tomar como punto de partida algunos he-

chos que acompañan a la iniciación de todo amor. Como ya hemos indicado, la limpieza del cuerpo es, en general, en el hombre, un signo de moralidad y de sinceridad; los individuos sucios, al menos, no tienen, de ordinario, sentimientos nobles. Y ha sido observado que los individuos con pocas exigencias en cuanto se refiere a la limpieza de su cuerpo, se lavan más frecuentemente durante las épocas en que se esfuerzan por adquirir un carácter menos reprobable. De igual modo, sujetos que no saben lo que es la limpieza sienten repentinamente la necesidad de estar limpios durante el tiempo que dura un amor, y seguramente este corto espacio de tiempo es el único de su vida en que se preocupan de esa necesidad. Si ahora nos dirigimos a la esfera espiritual, podremos ver que en muchos individuos el amor comienza con autorreproches, penitencias y flagelaciones del propio cuerpo. Se inicia un recogimiento moral y parece que de la mujer amada emana pureza, aun cuando jamáás se haya hablado con ella y su conocimiento quede reducido a haberle visto algunas veces a la distancia. *Este* proceso no puede, pues, reconocer su causa en la persona amada, que muchas veces es una insulsa jovencita, una estúpida, una incorregible coqueta, o por lo menos, carece a los ojos de todos de esas cualidades sobrenaturales con que pretende adornarla su adorador. ¿No será más probable que esta persona concreta, en vez de ser el objeto del amor, constituya el punto de partida de un movimiento incomparablemente más amplio?

En todo amor el hombre no ama otra cosa que a sí mismo. No a su subjetividad, no a aquello que él es en realidad con todas sus debilidades, bajezas, dificultades y pequeñeces, sino lo que él quisiera y debiera ser, un ser inteligible más profundo, libre de toda necesidad, de toda mácula terrenal. En su realidad dentro del tiempo y del espacio, dentro de la limitación de sus sentidos, este ser no es el prototipo luminoso y puro. Cuanto más profundamente se examina a sí mismo más turbio y mancillado se encuentra, y en modo alguno halla esa pureza inmaculada que con tanto afán busca. Esa meta deseada, ese esplendor radiante no se encuentra en el fondo de su propio ser, y *por ello debe imaginárselo en el exterior. Proyecta su ideal de un ser dotado de valor absoluto*, que no logra *aislar* dentro de sí mismo, sobre otro ser humano; esto y sólo esto significa su amor por esa criatura. Únicamente quien ha sido culpable y siente su culpa es capaz de este acto: por ello el niño no puede aún amar. Tan sólo porque el amor representa la meta suprema y siempre inalcanzable de todo anhelo, como si pudiera encontrar una realización en la experiencia y no existiera simplemente en la idea, tan sólo porque se localiza en el prójimo, sin alterarse ni mancharse, y así encuentra su expresión el hecho de que el ideal está lejano de cumplirse en el amante mismo, puede despertarse nuevamente con el amor el *ansia* de una purificación, la tendencia hacia un fin, que por eminentemente espiritual no tolera una impurificación corporal al aproximarse en el espacio

a la amada. Por esto el amor es la suprema y más vigorosa manifestación de la voluntad para adquirir un valor, por esto se manifiesta en él, más que en ninguna otra cosa del mundo, la verdadera esencia del *ser humano*, que oscila entre el espíritu y el cuerpo, entre la sensualidad y la moralidad, y que participa de la divinidad y de la animalidad. *Sólo cuando ama, el hombre es tal como es.*[2] Así se explica que muchos individuos comiencen a creer en el propio Yo y en el Tú ajeno tan sólo cuando aman. Yo y Tú son conceptos que no pueden intercambiarse, no ya gramaticalmente, sino tampoco desde el punto de vista ético. Se comprenderá, pues, el importante papel que desempeñan, en cualquier relación amorosa, los *nombres* de ambos amantes, y queda explicado también el hecho de que sólo en el amor muchos individuos adquieren el conocimiento de la propia existencia y llegan a convencerse de que poseen un alma. Así, el amante no querría a ningún precio impurificar a su amada con su proximidad, pero trata de verla muchas veces en la lejanía para cerciorarse de su existencia. He aquí por qué algunos empiristas recalcitrantes cuando aman se convierten en encendidos místicos, y un ejemplo se encuentra en el padre del positivismo, en Auguste *Comte*, quien modificó todas sus ideas después de haber conocido a Clotilde *de Vaux*. El «*Amo, ergo sum*» no sólo tiene validez para el artista, sino psicológicamente para todo ser humano en general.

Así, el amor, como el odio, es un *fenómeno de proyección*, no un *fenómeno ecuacional* como la amistad. Las premisas de ésta suponen igual valor en ambos individuos; el amor implica la desigualdad, la diferencia de valor. Amar significa acumular sobre un individuo, al que se hace portador de todos los valores, aquello que se desearía ser y que jamás se puede ser. El símbolo de esta suma perfección es la belleza. De aquí el estupor del amante cuando se convence de que la mujer hermosa no alberga también moralidad, y acusa a la naturaleza del engaño que significa que un «cuerpo tan hermoso» pueda contener «tanta abyección». No piensa que aún encuentra bella a la mujer porque todavía la ama. De no ser así no llegaría a dolerle esa incongruencia entre el interior y el exterior. Por esto, la común *prostituta* callejera jamás parece hermosa, ya que desde el primer momento es imposible proyectar sobre ella un valor. Esa ramera sólo puede satisfacer el gusto del hombre vulgar, y es la amante del individuo más inmoral, el *souteneur*. Aquí existe *evidentemente una relación contraria a la moral*: pero la mujer, en general, es tan sólo indiferente para todo lo ético; es amoral, y por ello, a diferencia del delincuente antimoral al que instintivamente jamás se ama, a diferencia del diablo al cual siempre se representa feo, puede prestarse como base para el acto de la transmisión del valor. Como no hace el bien ni el mal, nada hay en ella que *repugne* a esa trasplantación del ideal

2. No cuando juega *(Schiller)*.

a su persona. La belleza de la mujer es únicamente moralidad hecha visible, pero esa moralidad es la del hombre, que, con la máxima intensidad y perfección, ha transmitido a la mujer.

Como la belleza representa una tentativa siempre renovada de corporizar el supremo valor, se experimenta ante ella el sentimiento de haber hecho un hallazgo, y frente a ese sentimiento enmudece todo deseo, todo interés egoísta. Todas las formas que el hombre encuentra bellas son, en virtud de su función estética, la moralidad y el pensamiento corporizados, y otro tanto puede decirse de los muchos ensayos que realiza para hacer visibles los valores supremos. *La belleza es el símbolo manifiesto de la perfección.* Por esto la belleza es invulnerable, por esto es estática y no dinámica, por esto todo *cambio* de relaciones con ella aniquila su concepto. El amor por su propio valor, el ansia hacia la perfección, crea la belleza en la materia. Así, la belleza nacida de la naturaleza jamás es percibida por el delincuente, porque *sólo la ética crea la naturaleza.* De este modo se explica que la naturaleza produzca siempre y en todas partes, tanto en sus grandes como en sus pequeñas manifestaciones, la impresión de la perfección. Así también la ley natural no es más que un símbolo sensible de la ley moral, lo mismo que la belleza de la naturaleza es la nobleza del alma materializada, y la lógica la realización de la ética. De igual modo que el amor crea para el hombre una nueva mujer en lugar de la real, así el arte, la erótica del universo, extrae del caos la multiplicidad de las formas; y lo mismo que no hay belleza natural sin forma y ley natural, no existe tampoco arte sin forma, belleza artística que no obedezca a sus reglas. La belleza natural es una realización de la belleza artística como la ley natural es el cumplimiento de la ley moral, la manifestación de aquella armonía, cuya imagen primitiva reina sobre el espíritu humano. La naturaleza a la que el artista llama su eterna maestra, *es tan sólo la norma de sus creaciones por él mismo creada,* no en una concentración conceptual, sino en una intuitiva inmensidad. Para mencionar un ejemplo diremos que los principios de las matemáticas son la música *realizada* (y no a la inversa); las matemáticas mismas constituyen la *imagen fiel* de la música llevada desde el reino de la libertad al de la necesidad. *El arte crea, pues, a la naturaleza, y no la naturaleza al arte.* Partiendo de estas argumentaciones, que, al menos en parte, son una elaboración y desarrollo de los profundos pensamientos de *Kant* y *Schelling* (así como de *Schiller* que estaba influido por ellos) sobre el arte, volveré a nuestro tema. El resultado a que hemos llegado a este respecto es que la creencia en la moralidad de la mujer, la «*introyección*» del *alma* del *hombre* en la *mujer*, y la belleza de ésta como fenómeno externo, *son una y la misma cosa,* y que la última no es más que la expresión materializada de la primera. Se comprende fácilmente, aun cuando se trate de una inversión de las verdaderas relaciones, que se hable de un «alma bella» en el sen-

tido moral, o se subordine la ética a la estética, según piensan *Shaftesbury* y *Herbart*. Se puede creer, con *Sócrates* y *Antístenes*, en la identidad del *τὸ καλόν* y el *τἀγαθόν*, pero no hay duda de que la belleza sólo es una imagen corporal en la cual la moralidad aparece realizada, y que toda estética es siempre hechura de la ética. Todas estas tentativas de encarnación consideradas *singularmente y limitadas en el tiempo* son por su naturaleza ilusorias, pues únicamente simulan el logro de la perfeción. Por esto cada cosa bella, en particular, es perecedera, y también el amor hacia la mujer se destruye cuando ésta envejece. La idea de la belleza es la *idea* de la naturaleza, es imperecedera, aun cuando no lo sea cada uno de los casos considerados particularmente. Tan sólo una ilusión puede hacernos creer que es infinito lo limitado y lo concreto, y sólo un error nos hace ver la completa perfección en la mujer amada. El amor para la belleza no debe perderse en la mujer, y sobre él se construye el impulso sexual. Cuando el amor hacia una persona se basa sobre esas falsedades sólo puede originar un amor infeliz. Pero todo amor se aferra a tal error; es la tentativa más heroica de afirmar un valor donde no lo hay. La idea trascendental del amor —si es que existe— sólo puede darse en el amor hacia el valor infinito, esto es hacia lo absoluto, hacia Dios, o en la forma de amor hacia la belleza infinita y sensible de la naturaleza en su conjunto (Panteísmo); el amor a una cosa en particular, incluso a la mujer es ya una decadencia de la idea, una *culpa*.

Ya hemos dicho por qué el hombre carga con esta culpa. Así como el *odio* no hace otra cosa que proyectar sobre el prójimo las malas cualidades que cada uno padece, para allí mostrarlas en fusión repelente; así como el diablo fue imaginado tan sólo para representar los malos impulsos del hombre *fuera* de él, y concederle el orgullo y la fuerza del combatiente; así también el amor no tiene más objeto que facilitar al hombre la lucha por el bien, que como pensamiento en sí es aún demasiado débil para impresionarle. Tanto el amor como el odio son, pues, una cobardía. Con el odio suponemos que estamos amenazados por alguien para simular que somos la pureza atacada, en lugar de confesarnos que debemos extirpar el mal de nosotros mismos y que ese mal únicamente anida en nuestro corazón. Se construye el mal para así darnos el gusto de arrojarle un tintero a la cabeza. La creencia en el diablo es inmoral tan sólo porque representa una ilícita facilitación de la lucha y una descarga de la culpa. De igual modo que por el odio se traslada la idea de la propia falta de valor al prójimo, por el amor se traslada la del propio valor a otro ser que parece adecuado para recibirlo: Satanás sería feo; la amada, bella. Así, en ambos casos, mediante dicha contraposición, por la división del bien y del mal en dos personas, resaltan más *fácilmente* los valores morales. Pero si todo amor que se dirige hacia un ser en particular, en lugar de dirigirse hacia la idea, significa debi-

lidad moral, esta debilidad se manifestaría también en los sentimientos del amante. Nadie comete un delito sin que el sentimiento de la culpa no le asalte. Por algo el sentimiento del amor es el sentimiento más pudoroso; tiene razones para sentir ese pudor, muchas más aún que el sentimiento de la compasión. El individuo al cual yo compadezco, recibe de mí algo, pues en el acto de la compasión le hago partícipe de mi supuesta o efectiva riqueza; la ayuda, el socorro, es, en verdad, la manifestación sensible de aquello que estaba ya contenido en la compasión. Pero del ser que amo quiero alguna cosa, quiero, al menos, que no turbe mi amor con groseros ademanes o con una conducta vulgar. Mediante el amor pretendo haberme encontrado en alguna parte, en lugar de seguir esforzadamente la búsqueda; quiero recibir de la mano del prójimo *nada menos que a mí mismo.*

La compasión es vergonzosa porque coloca a los demás en una posición inferior a la mía, *los rebaja.* El amor es vergonzoso porque *me* coloca en una posición inferior a la de los otros; con él se olvida, como en ningún otro caso, el orgullo del individuo, y ésta es su debilidad: por esto es vergonzoso. En consecuencia, la compasión y el amor están emparentados, y así se explica que sólo quien conoce la compasión conoce también el amor. Y, sin embargo, ambos se excluyen: jamás se puede amar cuando se compadece, y jamás se compadece cuando se ama. En la compasión yo soy el polo fijo; en el amor lo es el otro; la dirección de los dos afectos, sus signos, son opuestos. En la compasión soy el dador, en el amor, el mendigo. El amor es la más vergonzosa de todas las peticiones, *porque solicita el máximo posible.* He aquí la causa de que se transforme rápidamente en el orgullo más violento, más deseoso de venganza, cuando el ser amado, con demasiada imprudencia o con notable ligereza, lleva a la conciencia del amante la idea de todo lo que ha implorado.

Toda erótica está llena de conciencia de la culpa. Los celos muestran la inseguridad del terreno sobre el que se construye el amor. Los celos son el reverso del amor, y evidencian su inmoralidad. Con los celos se hace una violencia sobre la voluntad libre del prójimo.

Los celos son muy comprensibles dentro de la teoría aquí desarrollada, según la cual el amor localiza en la amada el propio Yo del amante, y el hombre, por una falsa deducción, fácilmente explicable, cree tener derecho en todo momento y en todo lugar a su Yo. Pero los celos, en cuanto son temor, y el temor está emparentado con el sentimiento de vergüenza,[3] se refieren siempre a una culpa cometida en el pasado, y esto delata que por el amor se quiere obtener algo que no debería ser exigido por esa vía.

La culpa con que el hombre se carga en el amor es el deseo de libertarse de aquella conciencia de culpa que yo he considerado

3. Ambos llegan a tocarse en el concepto del recato (en latín, *vereri*).

antes como premisa y condición de todo amor. En lugar de tomar sobre sí las culpas cometidas, y alcanzar su expiación en el transcurso de la vida, el amor es la tentativa de libertarse y de olvidar la propia culpa, una tentativa de lograr la felicidad. En lugar de llevar autónomamente a la realidad la idea de la perfección, el amor quiere mostrar que ya se ha realizado esta idea, finge que el milagro se ha producido en el otro individuo —por esto es la más fina astucia—, mas, sin embargo, sólo espera alcanzar la propia liberación del mal, *sin* emprender la *lucha*. Así se explica también la profunda relación entre el amor y la necesidad de redención *(Dante, Goethe, Wagner, Ibsen)*. El amor en sí no es más que la necesidad de redención, y esa necesidad es aún inmoral. El amor salta sobre el tiempo y se sobrepone a la causalidad, y sin la propia cooperación quiere lograr repentina e inmediatamente la pureza. Por esto, como milagro que procede del exterior en lugar del interior, es en sí imposible, jamás puede cumplir su objeto, y menos aun en aquellos individuos que por sí solos serían capaces de ello. Trátase del autoengaño más peligroso que se puede cometer, precisamente porque parece facilitar notablemente la lucha por el bien. Los individuos mediocres quizá puedan por su concurso ennoblecerse, pero quien posea una conciencia más sutil debe evitar caer en el engaño.

El amante busca en el ser amado su propia alma. En este sentido el amor es *libre* y no está sometido a aquellas leyes de la simple atracción sexual, que fueron expuestas en la primera parte de este libro. La vida psíquica de la mujer adquiere una influencia que favorece el amor en aquellos casos en que se produce fácilmente la idealización —incluso cuando la belleza corporal sea escasa y el complemento sexual defectuoso—, pero aniquila su posibilidad cuando el contraste con esa «envoltura exterior» es demasiado visible. Pero a pesar de todas las contraposiciones entre la sexualidad y la erótica, es innegable que existe una analogía entre ellas. La sexualidad se sirve de la mujer como medio para lograr el placer y dar lugar a la prole físicamente considerada; la erótica, para alcanzar el valor, la prole espiritual, la creación. Infinitamente profundas, aunque poco comprendidas, son las palabras de la *Diótima* platónica de que el amor se dirige no a la belleza, sino a provocar y engendrar la belleza, la inmortalidad del espíritu, lo mismo que el grosero impulso sexual asegura la continuación de la especie. Todo padre, tanto el físico como el espiritual, trata de encontrarse en el hijo; la realización concreta de la idea de sí mismo, como es dada por la esencia del amor, es el hijo. Por ello el artista busca tan frecuentemente a la mujer para poder crear su obra. «Y todos deberían querer tener tales hijos amados, cuando dirigiendo su mirada, no sin envidia, a Homero, a Hesíodo y a otros grandes poetas, contemplan las obras que han engendrado y que les aseguran la gloria imperecedera, haciéndolos inmortales... También Solón merece ser honrado entre noso-

tros porque hizo leyes, y muchos otros, entre los helenos y los bárbaros, lo son igualmente ya que han compuesto muchas y hermosas obras y acumulado grandes virtudes; por tales hijos han sido ensalzados y glorificados en una medida jamás alcanzada cuando se trata de hijos humanos.»

No es una simple analogía formal, ni tampoco una sobrevaloración de una forma de expresión casual cuando se habla de fecundidad, de concepción y de producción espiritual, o cuando se hace referencia, como en las palabras de *Platón*, a los hijos espirituales en el sentido más profundo. Así como la sexualidad corporal es la tentativa de un ser orgánico para establecer de una manera duradera la propia forma, así también el amor es, en último término, el esfuerzo para dar realidad definitiva a una forma anímica, a la individualidad. *Aquí se halla el puente* que une la *voluntad de inmortalizarse* (como podría ser denominado el carácter común de la sexualidad y de la erótica) *con los hijos.* El impulso sexual y el amor son tentativas para lograr una realización; el primero busca perpetuar el *individuo* por una imagen corporal; el segundo intenta eternizar la *individualidad* con su vivo trasunto espiritual. Pero sólo el hombre genial conoce el amor completamente privado de sensualidad, y únicamente él intenta crear hijos imperecederos en los cuales encuentra expresión su más profunda esencia anímica.

Todavía se puede llevar más adelante este paralelismo. Después de *Novalis* se ha repetido frecuentemente que todo impulso sexual tiene afinidades con la crueldad. La «asociación» cuenta con un fundamento profundo. Todo lo que *nace* de mujer debe también *morir.* Fecundación, nacimiento y muerte se hallan en relación indisoluble; ante una muerte inesperada se despierta violentamente en todo individuo el impulso sexual, como una necesidad de multiplicarse. Así también el coito, no sólo psicológicamente como acto, sino también desde el punto de vista ético y filosófico natural, tiene analogías con el homicidio: niega a la mujer, pero también al hombre; en el caso ideal substrae la conciencia a ambos para dar vida al hijo. Dentro de una concepción ética del mundo se comprende que lo que se origina de ese modo debe también perecer. Incluso la erótica más elevada, y no sólo la sexualidad más grosera, utiliza a la mujer no como objeto en sí mismo, sino como medio para un objeto, para representar puramente el Yo del amante. La obra de un artista no es otra cosa que su Yo fijado en las diferentes etapas, localizado previamente en esta o aquella mujer, que quizá solamente existió en su fantasía.

La psicología real de la mujer amada siempre es *dada de lado*; en el momento en que el hombre *ama* a una mujer no puede penetrarla. En el amor, el hombre no se coloca con respecto a la mujer en aquella relación de *comprensión* que es la única moral entre los seres humanos. No se puede amar a nadie que se conozca completamente, porque en ese caso se apreciarían también las

imperfecciones de que necesariamente debe adolecer el ser amado, y el *amor se dirige tan sólo a la perfección.*

Por lo tanto, sólo es posible amar a una mujer cuando este amor haga caso omiso de las verdaderas cualidades, de los deseos y de los intereses de la amada, en tanto que se oponen a la localización de los más altos valores en su persona, y en todo caso sustituye arbitrariamente la realidad psíquica de la mujer amada por otra *realidad completamente diferente*: el intento del hombre de encontrar su Yo en la mujer, en lugar de ver en ella simplemente a la mujer, presupone necesariamente no tener en cuenta la persona empírica. Este intento es, pues, una gran *crueldad* para la mujer; aquí radica la raíz del egoísmo de todo amor, así como de los celos, ya que la mujer es considerada como un objeto que se posee, privado de toda autonomía, cuya vida interior no merece la menor atención.

Así se completa el paralelismo entre la crueldad de la erótica y la crueldad de la sexualidad. El amor es homicidio. El impulso sexual niega a la mujer corporal y psíquica, la erótica niega siempre a la psíquica. La sexualidad más vulgar considera a la mujer como un aparato para el onanismo o para parir hijos; no se puede ser más grosero con una mujer que cuando se le echa en cara su esterilidad, ni un código puede ser más cruel para ella que cuando incluye la esterilidad entre los motivos legales de divorcio. La erótica más elevada exige, sin compasión para la mujer, que ella satisfaga la necesidad de ser adorada por el hombre, y que se deje amar, dando de lado todas las conveniencias, para que el amante pueda ver realizado en la amada el ideal de sí mismo y le sea posible engendrar en ella un hijo espiritual. Así, el amor no sólo es antilógico, ya que no se cuida de la verdad objetiva de la mujer ni de sus cualidades reales, y sólo pretende la ilusión del pensamiento exigiendo que la razón sea burlada; es también antiético contra la mujer a la que trata de imponer despóticamente la simulación y la ficción, la congruencia perfecta con un deseo para ella ajeno.

La erótica únicamente utiliza a la mujer para facilitar y abreviar la lucha, y tan sólo pretende que le sirva de asidero para ascender con menos dificultad hacia la redención. Así lo confiesa Paul *Verlaine*:

> *«Marie Immaculée, amour essentiel,*
> *Logique de la foi cordiale et vivace,*
> *En vous aimant qu'est-il de bon que je ne fasse,*
> *En vous aimant du seul amour, Porte du Ciel?»*

Y todavía con mayor claridad se expresa *Goethe* en el *Fausto*:

> A ti, a la intangible,
> no te está vedado

que los que se dejan fácilmente seducir
vengan a buscarte dulcemente.
Sumidos en la debilidad
son difícilmente redimibles.
¿Quién rompe por su propia fuerza
las cadenas del deseo?

Nada más lejos de mi intención que el desconocer la grandeza histórica contenida en esta suma erótica del *culto a la Madonna.* ¿Cómo podría cerrar los ojos ante un fenómeno tan extraordinario como *Dante*? En la vida de este gran adorador de madonnas se encuentra una cesión inconmensurable del valor a favor de la mujer, e incluso la tenacidad dionisíaca con que se cumple este regalo, en oposición a la verdadera realidad femenina, no deja nunca de producir la impresión de una extraordinaria magnanimidad. Existe al parecer una tal abnegación de su propio Yo en esta corporización del objeto de todos los deseos en un ser limitado terreno, es más, en una muchacha que el artista sólo llegó a ver *una vez* cuando tenía nueve años, y que más tarde quizás haya sido una Xantipa o un pájaro bobo; se encuentra en este fenómeno un acto tal de proyección de todos los valores, que sobrepasa la limitación del individuo en el tiempo, sobre una mujer en sí privada completamente de valor, que no es fácil decidirse a descubrir y criticar la verdadera naturaleza de dicho proceso. *Sin embargo, incluso la más sublime erótica significa siempre una triple inmoralidad*: un intolerante egoísmo contra la verdadera mujer que la experiencia muestra, *que sólo es utilizada como medio para el fin de la propia atracción*, y a la que, por lo tanto, no se concede una vida autónoma; más aún, una felonía contra sí mismo, una huida de sí mismo, una evasión del valor hacia el campo ajeno, un querer ser redimido y, en consecuencia, una cobardía, una debilidad, una falta de dignidad, en una palabra, una absoluta carencia de heroísmo; en tercer lugar, por último, un temor ante la verdad que no se puede admitir, porque es como una bofetada a la finalidad perseguida en el amor y que no es posible tolerar porque de este modo quedaríamos privados de la posibilidad de una cómoda redención.

Esta última inmoralidad es precisamente la que *impide* toda aclaración respecto a la mujer, ya que la evita, destruyendo así para siempre toda posibilidad de que sea reconocida su falta de valor. La Madonna es una creación del hombre, y nada existe en la realidad que corresponda a ella. El culto a la Madonna no puede ser moral porque cierra los ojos ante la realidad, y porque con él el amante *se engaña* a sí mismo. El culto a la Madonna del cual estoy hablando, el culto a la Madonna de los grandes artistas, es, en todos sentidos, una *completa* transformación de la mujer, que sólo se puede conseguir cuando ésta se sustrae completamente de la realidad empírica; la envoltura externa tiene lugar tan sólo

de acuerdo con un cuerpo bello y no puede emplear nada para este objeto que se halle en evidente contradicción con cuanto debe ser simbolizado por esta belleza.

Hemos analizado ya suficientemente el objeto de esta nueva creación de la mujer, o sea la necesidad de la cual surge el amor. Al mismo tiempo, es la causa principal de que cerremos nuestros oídos a todas las verdades que parezcan desfavorable a la mujer. Juramos por la sinceridad del «pudor» femenino, nos entusiasmamos ante su «compasión», interpretamos como un fenómeno eminentemente moral la mirada ingenua de las insípidas jovenzuelas, antes que abandonar con esta mentira la posibilidad de emplear a la mujer como medio para el logro de las propias emociones más elevadas; todo antes que renunciar a este camino para la propia salvación.

Aquí se halla la respuesta a la pregunta planteada al principio acerca de los motivos que impulsan a que se crea tan tenazmente en la virtud femenina. No quiere prescindirse de ella para que constituya el recipiente de la idea de la propia perfección; se continúa representando esta última como realizada en la mujer para luego, una vez que ésta se tranforma en portadora del sumo valor, realizar más fácilmente el hijo espiritual y el propio Yo mejor. Por algo el estado del amante tiene tanta semejanza con el del hombre creador; la bondad más grande y especial para todo lo que vive y la pérdida de todos los pequeños valores concretos son comunes a ambos, al amante y al hombre creador, que aparecen como incomprensibles y ridículos para los hombres mediocres, cuya única realidad se encuentra precisamente en las nulidades materiales.

Todo gran erótico es un genio, y todo genio, en el fondo, es un erótico, aun cuando su amor por el *valor*, por la *eternidad*, por el *universo*, no se encierra en el cuerpo de una mujer. *La relación del Yo con el mundo, la relación del sujeto con el objeto, es en cierto modo una reproducción de la relación del hombre con la mujer en la más elevada y amplia esfera, o por mejor decir, ésta es un caso especial de aquélla.* Así como el complejo de las sensaciones se transforma en objeto, aunque sólo dimana del sujeto, así también la mujer empírica es anulada por la mujer de la erótica. Así como el impulso al conocimiento es el amor ansioso hacia las cosas, en las cuales el individuo siempre, eternamente, sólo se encuentra a sí mismo, así también el objeto del amor, en estricto sentido, es creado únicamente por el amante, y éste siempre descubre en él su propia y más profunda esencia. El amor es, pues, una parábola para el amante: se halla en el foco, pero al conjugarse se hace infinito.

Se plantea ahora la pregunta de saber quién conoce este amor, si *solamente el hombre* es hipersexual o si también la *mujer* es capaz del más elevado amor. Busquemos una respuesta que nos deberá ser dada por la experiencia de un modo independiente y

sin hallarse en manera alguna influida por los resultados hasta ahora obtenidos. La experiencia nos muestra de forma indudable que la mujer, aparte de una *aparente* excepción, no es más que simplemente *sexual*. Las mujeres quieren el coito o la prole. (De todos modos lo que desean es casarse.) La «lírica amorosa» de las mujeres modernas no sólo es completamente antierótica, sino extremadamente sensual, y aunque las mujeres únicamente se han atrevido desde hace poco tiempo a producir esa clase de «lírica», puede decirse que su atrevimiento ha sido mayor que el que todos los hombres hayan osado, ya que sus obras satisfacen las mayores exigencias que puedan pedirse a las denominadas «lecturas para solteros». En tales casos jamás se trata de una inclinación casta y pura, que el ser amado teme manchar con su propio contacto. Se trata únicamente de la orgiástica más furibunda y de la lujuria más desenfrenada, y esta literatura es muy adecuada para revelar de modo indudable la naturaleza sexual, que no erótica, de la mujer.

Solamente el amor produce la belleza. ¿Se hallan las mujeres en relación con la belleza? No se trata de una pura frase cuando con frecuencia se oye decir a las mujeres: «¿Es necesario que un hombre sea hermoso?» No es un cumplimiento que se haga al hombre, con el que se intente excitar su vanidad, cuando una mujer le pide consejo acerca de los colores más adecuados para un vestido; la mujer por sí no sabe elegirlos de manera que resulten *estéticos*. Sin la ayuda del hombre, la mujer, incluso en su *toilette*, no sabe elevarse por encima del simple gusto y demostrar que tiene un sentido para la belleza. Si la mujer tuviera en sí la belleza, si tuviera originariamente una medida con que apreciarla, no pretendería continuamente que el hombre le asegurara que es bella.

Por otra parte, las mujeres tampoco encuentran al hombre verdaderamente *bello*, y cuanto más usan y abusan de este término, tanto más demuestran lo lejos que se hallan de estar en relación con la idea de la belleza. La medida más segura del pudor de un hombre se halla en el número de veces que la palabra «bello», esa declaración de amor a la naturaleza, sale de sus labios. Si las *mujeres* ansiaran la belleza, la invocarían menos. Pero no tienen la menor necesidad de ella, ni podrán tenerla, porque sólo actúa en este sentido el fenómeno externo socialmente reconocido. Bello no es lo que place, por mucho que se emplee esta definición tan contraria al sentido de la palabra; lo «lindo», lo «bonito» es lo que gusta. *Bello* es lo que el *individuo ama*. Lo bonito es siempre general, lo bello es siempre individual. En consecuencia, se es siempre pudoroso para encontrar verdaderamente bella alguna cosa; esto nace del deseo, y el deseo de la imperfección y de la necesidad de soledad. *Eros* es el hijo de *Poros* y *Penia*, el vástago nacido de la unión de la riqueza y de la pobreza. Para encontrar bella una cosa, como para la objetividad de un

amor, es necesaria la individualidad, no sólo la individuación; lo simplemente bonito es la moneda corriente de la sociedad, lo bello es amado, de lo bonito suele prendarse la gente. El amor quiere siempre salir de sí mismo, es trascendente, porque se origina de la insuficiencia del sujeto ligado a la subjetividad. Quien crea encontrar este descontento en las mujeres se acredita de ser poco perspicaz. La mujer es, a lo sumo, *enamorada*, el hombre *ama*. Necia y falsa es la afirmación de las mujeres al lamentarse y asegurar que ellas son más capaces del verdadero amor que el hombre: al contrario, son incapaces. El enamoramiento no tiene la forma de parábola que posee el amor, sino más bien la de un círculo que se retrae sobre sí mismo.

El hombre, cuando actúa individualmente sobre la mujer, no lo hace mediante su belleza. Aun en los casos en que se trate de belleza masculina ésta únicamente es comprendida por el hombre. ¿Podrá sorprender que el concepto de toda belleza, no sólo de la femenina sino también de la masculina, haya sido creado por el hombre? ¿Será esto también una consecuencia de la «opresión»? El único concepto que aunque no puede originarse en la mujer, ya que ésta jamás ha creado un solo concepto, provoca, en cierto sentido, su satisfacción material y la vivacidad de las asociaciones que la acompañan, es el concepto de «tipo fogoso» (*«feschen Kerls»*, como se dice en Viena y en el sur de Alemania), o del «hombre intrépido» (*«forschen Mannes»*, como se dice en Berlín y en el norte de Alemania). Mediante esta calificación se designa la fuerte y bien desarrollada sexualidad del hombre; la mujer, al fin de cuentas, siente siempre como su enemigo todo lo que aparta al hombre de la sexualidad y de la reproducción: sus libros, su política, su ciencia y su arte.

Tan sólo lo sexual, jamás lo asexual, lo transexual del hombre actúa como tal sobre la mujer, pues ésta exige de él no belleza, sino deseos sexuales. *No es lo apolíneo en el hombre lo que le provoca una impresión (tampoco lo dionisíaco), sino tan sólo lo fáunico en su máxima extensión*; jamás el hombre, sino únicamente el «macho»; ante todo —esto no puede ser silenciado en un libro dedicado a la verdadera mujer—, su sexualidad, en estricto sentido, *es el falo*.[4]

O no se ha querido ver o no se ha querido decir, pero quizá no se ha formado todavía una clara idea de lo que significa psicológicamente para la mujer, tanto casada como soltera, el miembro viril, y cómo él domina sobre toda su vida aunque la mujer no tenga conciencia de ello. No quiero en modo alguno decir que la mujer encuentre hermosas o tan sólo bonitas las partes sexuales

4. Tanto psicológica como biológicamente, la impresión que provoca en la mujer la barba masculina es análoga, en amplio sentido y por causas más profundas de lo que quizá se cree, aunque de intensidad debilitada, a la que provoca el miembro viril. De todos modos, no puedo ocuparme de ello en este lugar con mayor detenimiento.

del hombre. Su sentimiento es análogo al del hombre frente a la cabeza de medusa o al del pájaro ante la serpiente; el falo ejerce sobre ella una acción hipnotizante, fascinante. Ella lo siente como algo innominado, que *constituye su destino*, y al cual no podrá sustraerse. Sólo por esto tiene tanto temor de ver al hombre desnudo, y no deja nunca transparentar su deseo, porque siente que en ese momento se perdería. *El falo es la causa de que la mujer esté completa y absolutamente privada de libertad.*

Precisamente esa parte, que realmente desluce el cuerpo del hombre y afea su desnudo —razón de que los escultores la cubran con una hoja de acanto o de parra—, es la que excita del modo más profundo y violento a las mujeres, y justamente en el momento en que su aspecto es más repugnante: en la erección. He aquí la última y decisiva prueba de que las mujeres no quieren belleza en el amor, sino... otra cosa.

Los nuevos conocimientos con que se han enriquecido nuestras investigaciones podrían ya predecirse de cuanto hemos dicho hasta ahora. Como la lógica y la ética solamente son valederas para el hombre, era probable establecer, desde el principio, que las mujeres no tienen una relación más íntima con la estética que aquella que poseen con las ciencias hermanas que les dan normas. El parentesco entre la estética y la lógica se manifiesta en la sistemática y arquitectónica de la filosofía no menos que en las exigencias severamente lógicas para la obra de arte, que llegan al sumo grado en las construcciones matemáticas y en las composiciones musicales. Ya hemos mencionado cuán difícil es para muchos separar la estética de la ética. También la función estética, no sólo la ética y la lógica, es, según *Kant*, una de aquellas que son ejercidas por el sujeto libre. Pero la mujer *no tiene voluntad libre*, y, por lo tanto, no se le puede conceder tampoco la capacidad de proyectar belleza en el espacio.

Con esto queda dicho también que la mujer no puede amar. Condición para el amor debe ser la individualidad, no sólo límpida y pura, sino también dotada de voluntad de libertarse de toda contaminación. Un intermedio entre el Haber y el No-Haber es Eros; no un dios sino un demón, que sólo corresponde a la posición del hombre entre la mortalidad y la inmortalidad. Así lo reconoció el máximo pensador, el *divino Platón*, como lo denominaba *Plotino* (el único hombre que lo ha comprendido en realidad, ya que muchos de los comentaristas e historiadores de nuestros días comprenden la doctrina platónica igual que un gusano pueda comprender las estrellas fugaces). El amor no es, pues, verdaderamente una «idea trascendental»; corresponde sólo a la idea de un ser que no es puramente trascendental-apriorístico, sino también empíricosensible: *la idea del ser humano.*

La mujer, por el contrario, carece totalmente de alma, no ansía encontrar en parte alguna un alma purificada de todo lo que a ella sea ajeno. La mujer no tiene un ideal del hombre que recuer-

de al de la Madonna; no desea al hombre puro, casto, moral, sino...

Queda, pues, demostrado que la mujer *no puede desear* la virtud del hombre. Si tuviera la más mínima idea de la perfección, si en algo pudiera decirse que fuera imagen de Dios, debería desear al hombre como éste a la mujer, santo, divino. El hecho de que así no ocurra es también un signo de su completa falta de voluntad de tener un valor propio, que ella no sabe representarse corporizado fuera de sí para poder elevarse más fácilmente.

Queda, tan sólo, un enigma indescifrable. El por qué la mujer es amada con este amor divinizante que, con excepción del amor a los adolescentes (en cuyo caso el individuo amado se transforma a su vez en mujer), jamás se extiende a otro ser. ¿No será demasiado audaz la hipótesis que puede desarrollarse acerca de este enigma?

Quizás el hombre, humanizándose, por un acto metafísico *independiente del tiempo*, ha adquirido por sí solo la divinidad, el alma. No podríamos decir cuáles son los motivos que han dado lugar a este acto. La injusticia *contra la mujer* la compensa ahora con los sufrimientos del amor, *con los cuales trata de devolverle su alma robada*, quiere cederle un alma, ya que ante ella se siente culpable del robo. Precisamente esa enigmática conciencia de la culpa le acosa del modo más violento frente a la *mujer amada*. La inseguridad de poder conseguir esa restitución con la cual desea expiar su culpa puede explicar perfectamente por qué no existe un *amor feliz*. Este mito no sería mal tema para un auto dramático, pero su desarrollo sobrepasaría en mucho los límites de un ensayo científico o incluso científico-filosófico.

Ya hemos establecido claramente lo que *la mujer no quiere*. Debemos ahora ocuparnos de aquello que quiere del modo más profundo, y de cómo este íntimo deseo se opone precisamente a la voluntad del hombre.

XII. La naturaleza de la mujer y su significación en el universo

«Sólo el hombre y la mujer juntos integran la humanidad.»

KANT

A medida que hemos ido profundizando en el análisis del valor de la mujer ésta ha ido perdiendo sublimidad y nobleza, grandeza y hermosura. Antes de dar en este capítulo el paso decisivo, deseo, para evitar confusiones, hacer una aclaración sobre algunos problemas acerca de los cuales insistiré más tarde: nada más lejos de mi pensamiento que tratar a la mujer desde el punto de vista asiático. Quien haya seguido con atención cuanto hemos expuesto acerca del error que se comete al suponer que todas las formas de la sexualidad, incluso la erótica, hacen presa de la mujer, habrá podido darse cuenta de que este libro no es un alegato en defensa del harén, y de que se evita hacer juicios sobre la imposición de una pena tan problemática.

Se puede pretender la *equiparación legal* del hombre y de la mujer sin por ello creer en su igualdad *moral* e *intelectual*. Es posible reprobar la barbarie del sexo masculino contra el femenino, y simultáneamente reconocer su enorme contraposición cósmica y la diferencia esencial que entre ellos existe. No hay ningún hombre en que no palpite algo trascendental y que no tenga nada de bueno, y no hay ninguna mujer de la cual pueda realmente decirse lo mismo. *El hombre más abyecto* está aún infinitamente por encima de la mujer más encumbrada, tan por encima que ni siquiera es posible establecer una comparación y una ordenación de jerarquías. Sin embargo, nadie tiene el derecho de difamar ni de oprimir a la mujer, aunque se trate de la más abyecta. Nadie que conozca a fondo la humanidad abandonará su convicción de que entre los dos sexos existe la contraposición más absoluta ante la justificada exigencia de su igualdad legal. Una prueba de que los materialistas, empíricos y positivistas (por no hablar de los teóricos socialistas, que han profundizado muy poco en el conocimiento del hombre) son psicólogos muy superficiales, se encuentra en el hecho de que haya sido de sus filas de donde han venido y vienen todavía los defensores de la *igualdad psicológica congénita* entre el hombre y la mujer.

Espero también que mis conceptos acerca de la mujer no sean confundidos con los triviales de P. J. *Moebius*, que han sido recibidos de buen grado únicamente por constituir una valiente reacción contra la corriente de la masa. La mujer no es «una débil mental fisiológica», y tampoco puedo participar de la opinión de

aquellos que consideran como casos de degeneración a las mujeres con capacidades sobresalientes. Desde el punto de vista *moral* no puede hacerse otra cosa que dar la bienvenida a las mujeres que en todo momento son más masculinas que las restantes, y en lugar de una degeneración debe verse en ellas un progreso, una superación. Desde el punto de vista *biológico* tales mujeres no son ni más ni menos normales que el hombre afeminado (cuando no se les quiere dar un valor ético). Las formas intersexuales no son una aparición patológica, sino absolutamente normal en todos los organismos, y su presencia no es en modo alguno una demostración de decadencia corporal. La mujer no es generosa, ni profunda, ni aguda, ni exacta en sus pensamientos; es precisamente lo contrario. Como hasta ahora hemos visto carece de reflexión; representa la completa falta de sentido, la insensatez. Pero no es una débil mental, una imbécil, en la acepción común del vocablo, es decir, la falta de la más sencilla orientación práctica en la vida ordinaria. La mujer es astuta, calculadora, «cuerda» en un grado superior y de una manera más regular y constante que el hombre, siempre que la mueva un fin egoísta. La mujer nunca es tan tonta como puede serlo algunas veces el hombre.

¿Carece, pues, la mujer totalmente de importancia? ¿No persigue algún objetivo general en su vida? ¿No tendrá algún destino, una determinada significación en el mundo, a pesar de su nulidad e insensatez? ¿*Servirá para una misión o su existencia será algo casual y ridículo*?

Para formarnos una clara idea debemos partir de un fenómeno al que nadie, a pesar de ser antiguo y conocido, ha prestado la atención ni le ha dado el valor que merece. *Trátase del fenómeno de la tercería que nos permite penetrar como ninguno en la naturaleza de la mujer.*

Su análisis nos muestra, en primer término, el afán de *favorecer* la manera de que se encuentren dos individuos en quienes sea posible la unión sexual, sea en forma de matrimonio o no. Este afán de poner en contacto a esos individuos *palpita, sin excepción, en todas las mujeres desde la infancia más temprana*, e incluso las niñas gustan de oficiar de intermediarias entre sus hermanas mayores y sus novios. Aun cuando la tendencia a la tercería aparece más claramente en el momento en que la mujer se ha encontrado a sí misma, es decir, después de su casamiento, no por ello deja de observarse en la época que transcurre desde la pubertad al matrimonio. Cierto es que la envidia o el temor a que las compañeras tengan mejores probabilidades en la lucha para procurarse el hombre constituyen obstáculos hasta el día en que han conquistado marido o formalizado sus relaciones amorosas. He aquí el único motivo por el cual las mujeres después de casadas se dedican celosamente a arreglar matrimonios entre los hijos e hijas de sus conocidos. En cuanto a las viejas, que ya están libres de sus propias preocupaciones sexuales, tienen tal afán por esos manejos

que equivocadamente se las ha considerado como las únicas características celestinas.

No sólo se trata de casar a las mujeres, sino también a los hombres, siendo de notar que son las madres las que ponen especial celo y tenacidad en ese empeño. Sin tener en cuenta la característica individual del hijo, el deseo de toda madre es buscarle novia y verle casado, deseo que hay que ser bastante ciego para referir a un sentimiento superior, al amor maternal, del cual, por lo demás, y según hemos expuesto en el capítulo anterior, no tenemos un concepto excesivamente elevado. Es probable que algunas madres, incluso cuando el hijo no tiene predisposición para el matrimonio, estén convencidas de que llegará a ser feliz en su nuevo estado, pero no es menos cierto que otras muchas no tienen ese convencimiento, y en este caso sólo actúa el *motivo más imperioso*, el *impulso* a la tercería, su marcada aversión para la soltería del hombre.

Se aprecia, pues, que la mujer *sigue un puro impulso instintivo*, incluso cuando se trata de casar a sus propias *hijas*. Los infinitos esfuerzos que las madres realizan para conseguir su objeto no se deben a motivos lógicos, y en pequeñísima parte a consideraciones de orden material, ni se proponen favorecer los deseos más o menos manifiestos de las hijas (es frecuente que la elección del yerno no corresponda a tales deseos), ni se puede hablar de una acción «altruista», «moral», de amor *maternal*, ya que la tercería se extiende en general a todos los individuos y no queda limitada a las propias hijas. Sin embargo, casi todas las mujeres a quienes se les criticara ese proceder contestarían que para ellas es una obligación pensar en el porvenir de sus queridos hijos.

Una madre ayuda a cualquier muchacha a buscar marido de igual modo que casa a su propia hija, una vez que ha quedado resuelto ese problema dentro de la familia. *En uno y otro caso es la misma tercería, y la que se ejerce para casar la hija no se diferencia en nada de la que se pone en práctica para favorecer el matrimonio de las otras jóvenes.* Afirmo que no hay ninguna madre que se sienta molesta cuando un extraño, incluso con las más torpes intenciones y con el más indigno cálculo, pretende y enamora a su hija.

En muchas ocasiones nos ha servido de criterio el comportamiento de uno de los sexos frente a ciertos rasgos del otro para deducir qué particularidades del carácter son exclusivas de uno de ellos y cuáles son comunes a ambos.[1] Hasta ahora ha correspondido a la mujer servir de testimonio de que muchas de las particularidades atribuidas arbitrariamente a ellas corresponden exclusivamente al hombre, pero en este caso es el hombre quien,

1. En la parte final del capítulo IV puede encontrarse un resumen de tales particularidades.

por su comportamiento, debe demostrar que la tercería es típica y exclusivamente femenina. Las excepciones corresponden a los hombres muy afeminados o a un caso especial que será detenidamente estudiado en el capítulo XIII. Un hombre que sea tal siente repugnancia por esos impulsos casamenteros de las mujeres, aun cuando se trate de sus propias hijas a quienes vería con gusto casadas, y deja esas maniobras en manos de la madre como función especial de ella. Al mismo tiempo se aprecia claramente que los *verdaderos* caracteres sexuales *psíquicos* de la mujer no ejercen ninguna atracción sobre el hombre, e incluso le repugnan cuando tiene conciencia de ellos. Mientras las cualidades puramente masculinas *en sí*, tal como en realidad son, *bastan* para atraer a la *mujer*, el hombre tiene primero que transformar a la mujer para poder amarla.

Pero la tercería está más profundamente arraigada en la naturaleza de la mujer y mucho más difundida de lo que pudiera creerse a juzgar por los ejemplos antes citados, que sólo se refieren a la significación común que se da a la palabra. Indicaré en primer término que las mujeres cuando asisten al teatro esperan siempre que la pareja que se ama llegue a reunirse. *Esto no es otra cosa que tercería*, y coincide con sus *deseos de que el hombre y la mujer se encuentren sea donde sea.* Pero aún van más lejos: *la gran tensión con que la mujer lee en las poesías y novelas sexuales y obscenas los párrafos referentes al coito*, no es más que una tercería entre los dos personajes del libro, una excitación tónica motivada por el pensamiento de la cópula y una valoración positiva de la unión sexual. No se crea que se trata de establecer una analogía lógica y formal; se intenta realmente penetrar en los sentimientos de la mujer para darse cuenta de que para ella psicológicamente todo es la *misma* cosa. La agitación de la madre en la noche de bodas de su hija no es diferente que la de la lectora de *Prevost* o del *Kantzensteg* de *Suderman.* Los hombres también suelen leer con gusto tales novelas para favorecer la detumescencia, pero esto es muy *diferente* de la manera cómo las leen las mujeres. El lector masculino imagina del modo más vivo posible el acto sexual, pero no sigue temblorosamente desde el comienzo el acercamiento de la pareja, y la sensación no crece continuamente, como en la mujer, en relación inversa con la distancia que separa a los dos protagonistas. Ese afán de acortar distancias para que se cumpla el objeto, el desengaño a que da lugar la frustración de la satisfacción sexual, son absolutamente femeninos y contrarios al hombre, y siempre se presentan en la mujer, trátese de individuos reales o creados por la fantasía.

Nunca se había pensado *por qué* las mujeres favorecen con tanto placer y tan «desinteresadamente» el encuentro de otras mujeres con los hombres. El placer que esto les produce *se debe a una característica excitación originada al pensar en el coito de los demás.*

Pero incluso después de haber extendido el concepto de tercería al móvil principal que impulsa a las lectoras, no se llega a considerarlo en toda su amplitud. Una mujer que durante un anochecer de verano atraviesa un jardín oscuro donde multitud de parejas de enamorados se sientan en los bancos o se alinean a lo largo de los muros, *dirigirá curiosamente* su mirada hacia ellos, mientras que un hombre que se vea obligado a pasar por esos lugares apartará sus ojos para no sentir herido su pudor. De igual modo, las mujeres al cruzarse en la calle con una pareja de novios se volverán para observarlos, siguiéndolos con la mirada. Esa *curiosidad*, esa observación, cae tan dentro del concepto de tercería como los restantes casos referidos. Aquello que no se ve con placer y que no se desea provoca la desviación de la mirada. Si las mujeres contemplan con fruición las parejas de enamorados y experimentan gran alegría cuando las sorprenden besándose o en otras manifestaciones amorosas es *porque desean el coito en general, es decir, no sólo para ellas.* Como ya hemos dicho sólo se *contempla aquello que se valora positivamente.* La mujer que ve dos enamorados piensa siempre en lo que puede ocurrir, es decir, lo espera, lo prevé, lo desea. He conocido una mujer casada que sabedora de que su sirvienta había introducido a su amante en la habitación pasó largo tiempo escuchando ante la puerta antes de llamarla y despedirla. Esa mujer había consentido en su fuero interno lo que estaba ocurriendo antes de tomar la decisión de ponerla en la calle, en parte obedeciendo a las conveniencias sociales, en parte movida por una envidia inconsciente. Creo, en efecto, que este último motivo interviene con mucha frecuencia en el castigo de la culpable.

La mujer se aferra vivamente, sin jamás rechazarla, a la idea del coito, cualquiera que sea la forma en que se le presente (incluso cuando es practicado por animales);[2] no lo niega, no siente ningún asco ante lo que tiene de repugnante el proceso, ni intenta pensar en otra cosa; por el contrario, la representación del acto la embarga completamente y la preocupa incesantemente hasta que es sustituido por otra de carácter igualmente sexual. Con esto queda descrita, en gran parte, la vida psíquica de la mujer que a muchos parece muy enigmática. *La necesidad de realizar la cópula es la necesidad más violenta de la mujer, pero no es sino un caso especial de su interés más profundo, de su único interés vital: el deseo de que tengan lugar muchos coitos, dondequiera que sea, por parte de cualquier persona, en cualquier momento.*

Esta necesidad general se dirige unas veces al acto mismo y otras hacia el hijo. En el primer caso la mujer es prostituta y celestina, y desea la simple representación del acto; en el segundo es la madre, pero no sólo con el deseo de llegar ella a ser madre, sino también en relación con todos los matrimonios que conozca,

2. De una aparente excepción nos ocuparemos también en este capítulo.

y cuanto más se acerca a la madre absoluta tanto más exclusivamente están dirigidas sus ideas hacia el hijo. La madre genuina es también la abuela genuina (incluso cuando haya permanecido virgen); recuérdese la insuperable «Tía Julia» de Johann Tesman en *Hedda Gabler* de *Ibsen.* La *madre* integral actúa completamente para la especie; es la madre de toda la humanidad, y toda preñez es saludada con alegría por ella. La prostituta pretende que ninguna mujer quede preñada, sino que simplemente sea prostituta como ella.

De la conducta de las mujeres frente a los hombres casados resalta claramente que su propia sexualidad está subordinada a su tercería, y que debe ser considerada como un caso especial de ella. Siendo todas las mujeres celestinas nada es tan repelente para ellas como la soltería del hombre, y por ello todas buscan la forma de que se case; pero cuando el hombre ha contraído matrimonio pierde para ellas gran parte de su interés, aun cuando antes lo hubiera despertado en sumo grado. Incluso si las mujeres están ya casadas, es decir, cuando ya no les importa el hombre desde el punto de vista de las necesidades cotidianas, y podría creerse que para una esposa infiel sería igual un casado que un soltero, apenas coquetean con los maridos *de las demás*, y si tratan de seducirlos es más bien para obtener un triunfo sobre sus compañeras. Ésta es una demostración total de que para la mujer lo más importante es la tercería. *La rareza del adulterio con hombres casados es debida a que ya está satisfecha la idea que encierra la tercería.* La tercería es la propiedad más general de la mujer; el deseo de llegar a ser suegra es todavía más común que el de la maternidad, cuya intensidad y difusión se exagera ordinariamente.

Quizá no se comprenda por qué insistimos tanto sobre un fenómeno que se suele considerar tan cómico como repugnante, ni se llegue a aceptar la importancia atribuida a la tercería, encontrándose inmotivado el *pathos* de la argumentación. Recordemos, sin embargo, de lo que se trata. La tercería es el fenómeno del cual puede deducirse más claramente la naturaleza de la mujer, y no se debe pasar por alto, como de ordinario se hace, sino tratar de analizarlo y fundamentarlo. Cierto es que la mayor parte de los individuos se dan cuenta de que «toda mujer es un poco celestina», *pero lo que precisamente nadie ha observado es que esta particularidad y no otra caracteriza la naturaleza de la mujer.* Después de haber estudiado detenidamente los diferentes tipos de mujer y tomado en consideración otras subdivisiones especiales, aparte de las aquí mencionadas, he llegado a la conclusión de que *la única propiedad positiva absoluta de la mujer es la tercería, que puede definirse diciendo que es la actividad al servicio de la idea del coito en general.* Una definición de la naturaleza de la feminidad, que sólo tuviera en cuenta el deseo de practicar el coito, y que en la mujer genuina no viese otra cosa que la necesidad

de ser poseída, sería demasiado estrecha, mientras que cualquier definición que supusiera que el contenido es el hijo o el hombre o ambos, sería demasiado amplia. La naturaleza más general y característica de la mujer se revela del modo más *completo* en la *tercería*, es decir, con *la misión al servicio de la idea de la unión corporal. Toda mujer ejerce la tercería*, y esta cualidad *de ser la embajadora, la mandataria del pensamiento del coito*, es también la *única* que persiste en toda edad, incluso en la época del climaterio: las viejas ya no son celestinas de sí mismas sino de las otras mujeres. Ya hemos indicado la causa de que se considere a las viejas como las principales ejecutoras de la tercería. Esta tendencia de las mujeres ancianas no es algo que se *añada* con la edad, sino lo único que *persiste* y *resalta* al desaparecer las complicaciones anteriores: la actividad pura al servicio de la idea impura.

Séame permitido resumir en este lugar los resultados positivos a que hemos llegado en nuestras investigaciones acerca de la sexualidad femenina. Se observa, en primer término, que la mujer aparece interesada de un modo exclusivo por el problema sexual, y no sólo en determinados períodos, sino continuamente; todo su *ser*, tanto somática como psíquicamente, no es otra cosa que sexualidad. Es sorprendente que ella se sienta siempre en *coito* con todo su cuerpo y en todos los casos. Y como todo el cuerpo de la mujer está en dependencia con sus *órganos sexuales*, es natural que la posición central de la *idea del coito* se manifieste en su *pensamiento. El coito es lo único que en todos los momentos valora positivamente: la mujer es, en general, el albergue del pensamiento de la cópula.* La hipervaloración del coito por la mujer no se limita a un individuo, sino que se refiere a los individuos en general; no es individual, sino *interindividual, supraindividual*; podríamos decir, profanando la palabra, que es la *función trascendental de la mujer. En consecuencia, si la feminidad es tercería, la feminidad es también sexualidad universal. El coito es el sumo valor de la mujer, que busca realizarlo en todo instante y en todas partes.* Su propia sexualidad es tan sólo una parte limitada de este deseo ilimitado.

A la elevada posición que ocupa el hombre dada su inocencia y su pureza, cuya expresión se encuentra en esa inmancillada virginidad que el varón, por motivos eróticos, desea y exige en la mujer, a ese ideal *masculino* de la castidad, se oponen totalmente aquellos afanes de la mujer para la realización de la cópula, afanes que el hombre, incluso a través de las espesas nubes del incienso de la ilusión erótica, tendría que haber reconocido como esenciales de la naturaleza femenina de no haberlo evitado la interposición de un factor. Se trata ahora de aclarar esta circunstancia que siempre se interpone impidiendo que el hombre penetre en la esencia propia y general de la feminidad, ese complejísimo problema de la mujer que es su inmensa, su infinita *men-*

dacidad. Por muy difícil y penosa que sea la empresa nos conducirá finalmente a aquella última raíz de la cual surgen claramente, al calor de *un mismo principio*, tanto la tercería (en el sentido más amplio, según el cual la propia sexualidad sólo es el caso especial más notable) como la mendacidad, que oculta continuamente la apetencia para el acto sexual, incluso a los ojos de la misma mujer.

Todo aquello que quizá dábamos por segura conquista se encuentra ahora una vez más en tela de juicio. Se supone que la mujer carece de la facultad de autoobservación, y sin embargo hay mujeres que saben observar con agudeza lo que en ellas ocurre. Se les ha negado el amor a la verdad, y no obstante existen mujeres que evitan cuidadosamente decir una mentira. Se ha afirmado que para ellas es ajena la conciencia de la culpa, y a pesar de ello se encuentran mujeres que se dirigen a sí mismas los más acerbos reproches por cosas insignificantes, y religiosas que incluso laceran sus cuerpos. El sentimiento del pudor se ha considerado exclusivo del hombre, y, sin embargo, ¿no se ha dicho que el pudor femenino, ese pudor que según *Hamerling* únicamente la mujer conoce, tiene un fundamento en la experiencia que permite atribuirlo sólo a ella? ¿Es posible, por otra parte, afirmar que la religiosidad falta en la mujer mientras haya «religiosas»? ¿Puede decirse que les falta pureza moral, haciendo caso omiso de todas las mujeres virtuosas de que nos hablan las canciones y la historia? ¿Cabe asegurar que las mujeres son únicamente sexuales y que sólo aprecian la sexualidad cuando es sabido que basta hacer una ligera alusión a tales problemas para que se muestren indignadas, que se horrorizan y apartan de los lugares donde reina el vicio, en lugar de frecuentarlos, y que no es raro que tengan repugnancia por el coito o les produzca una indiferencia que nunca se observa entre los hombres?

Es evidente que en todas estas antinomias se trata siempre de la misma pregunta, de cuya respuesta depende el juicio definitivo acerca de la mujer. Es indudable que si existiera un solo ser femenino que fuera *interiormente asexual* y que estuviera en perfecta relación con la idea del valor moral, perdería irremisiblemente su validez general, como característica psíquica, todo cuanto hemos dicho sobre las mujeres, y, en consecuencia, sería insostenible la posición mantenida en este libro. *Es necesario explicar satisfactoriamente esas aparentes contradicciones, y se debe demostrar que lo que en ellas realmente palpita y conduce fácilmente al error corresponde a esa misma naturaleza femenina que nos es posible comprobar en todos los casos.*

Para llegar a comprender esas engañosas contradicciones hay que recordar, en primer término, que las mujeres se dejan fácilmente *influir*, o por mejor decir *impresionar*. Hasta ahora no hemos valorado suficientemente en esta obra la facilidad con que

hacen suyo lo ajeno y aceptan las opiniones de los demás. En general, la mujer se adapta al hombre como el estuche a las alhajas que contiene; hace *suyas* las opiniones de *él*, acepta sus predilecciones, así como sus antipatías, y cada palabra del varón es una verdad para la mujer, en tanto mayor grado cuanto más intenso es el efecto sexual que produce sobre ella. La mujer no siente esa influencia del hombre como una desviación de la línea de su propio desarrollo, no se defiende de ella como de un obstáculo extraño, no intenta libertarse de esa especie de asalto a su vida interior, *no se avergüenza de ser receptiva*; por el contrario, tan sólo es *feliz* cuando es *dominada* por el hombre, cuando éste la *obliga, también* espiritualmente, a que sea receptiva. Únicamente se halla contenta cuando está encadenada, y *sólo espera el momento en que podrá ser completamente pasiva.*

Pero las mujeres no se limitan a recibir las creencias y pensamientos del marido o del compañero (aunque él sea a quien más amen), sino también del padre y de la madre, de los tíos y de las tías, de los hermanos y de las hermanas, de los parientes próximos y de los conocidos lejanos, y están satisfechas cuando alguien interviene en la *formación* de sus opiniones. No sólo las niñas todavía inmaduras, también las mujeres adultas y casadas se imitan unas a otras, *como si fuera la cosa más natural*, en la manera de vestir y peinarse, en los ademanes, en los lugares que frecuentan para hacer sus compras y hasta en la manera de cocinar. Esta servil forma de copiarse *no* les produce el sentimiento de que con ello se rebajan, tal como ocurriría seguramente si poseyeran una individualidad que las impulsase a seguir su propia ley. Así, la parte teórica de los pensamientos y acciones femeninas está compuesta, en su parte principal, de ideas tradicionales recogidas sin selección, que son aceptadas con tanto mayor entusiasmo y mantenidas tanto más dogmáticamente cuanto que las mujeres jamás se forman una opinión propia considerando objetivamente las cosas, pues lo único que desean es aceptar una cualquiera para poder sostenerla a ultranza. En consecuencia, las mujeres son enormemente intolerantes en todos los casos en que se producen modificaciones en las costumbres y usos sancionados por el tiempo. En atención al movimiento feminista deseo recordar un regocijante caso de este tipo mencionado por Herbert *Spencer*. En muchas tribus indias de Norteamérica y Sudamérica, incluso en las cercanas a Dakota, los hombres sólo se ocupaban de la caza y de la guerra dejando a las mujeres los trabajos más bajos y fatigosos. Pero a poco las mujeres habían quedado tan convencidas de la justicia de este proceder que la ofensa mayor que una mujer de Dakota podía inferir a otra era decirle: «Mujer infame... he visto a tu marido acarreando leña para encender el fuego de la casa. ¿Dónde estaba su compañera para que se haya visto obligado a transformarse en mujer?»

Esa escasa resistencia de la mujer para dejarse arrastrar por

cosas que están fuera de ella, es idéntica en el fondo a la facilidad con que se deja sugestionar: ambas cualidades se funden en el hecho de que la mujer sólo desea desempeñar la parte pasiva, jamás la activa, tanto en el acto sexual como en los fenómenos precedentes.[3] *Esta pasividad general de la naturaleza femenina es causa de que las mujeres acepten en definitiva las apreciaciones masculinas, aunque originariamente no tengan el menor punto de contacto con ellas.* Esta capacidad de *impregnarse* de las opiniones masculinas, esta fácil penetración del elemento extraño en la vida pensante de la mujer, este *engañoso* reconocimiento de la moralidad (que no puede llamarse hipocresía porque no se propone encubrir nada antimoral), esta aceptación y aplicación de un mandato para ella totalmente *heterónomo, puede tener lugar sin obstáculo* ya que la mujer por sí misma no sabe valorar, y avanza lisa y llanamente con el *mendaz aspecto de la más elevada moralidad.* Sólo pueden surgir complicaciones cuando se origine una colisión con la *única convicción innata,* verdadera y general de la mujer: *la suma valoración del coito.*

La afirmación del apareamiento como valor máximo tiene lugar en la mujer de modo inconsciente. Como a tal afirmación no se contrapone la posibilidad de la negación, tal como ocurre en el hombre, falta la dualidad que es capaz de conducir al análisis del fenómeno. Ninguna mujer sabe ni podrá jamás saber lo que hace cuando ejerce la tercería. La feminidad en sí es identificable con la tercería, y una mujer debería poder salir de sí misma para apercibir y comprender que incurre en ella. Así, el deseo más profundo de la mujer, lo que realmente significa su existencia, queda siempre ignorado para ella. Nada impide, por lo tanto, que la valoración negativa masculina de la sexualidad encubra totalmente en la conciencia de la mujer su valoración positiva. *La receptividad de la mujer va todavía más lejos, y le lleva incluso a negar lo que ella realmente es, lo único que valora positivamente.*

No tiene conciencia de la mentira que comete al hacer suyo el juicio masculino acerca de la sexualidad, de la impudicia y de la mentira misma, y cuando acepta como propias las medidas con que el hombre valora sus acciones. *La mujer recibe una segunda naturaleza, sin siquiera sospechar que no se trata de la propia,* supone seriamente ser algo y creer en algo, estando convencida de la exactitud y de la originalidad de su conducta moral y de sus juicios. *Tan profundamente radicada se halla la mentira que podría decirse que es orgánica, o, si se me permite, sería posible hablar de la mendacidad ontológica de la mujer.*

Wolfram von Eschenbach nos cuenta de su héroe:

«...Tan casto y puro
yace él con su reina

3. El óvulo, grande, redondo, inmóvil, es buscado por el espermatozoide, pequeño, esbelto, móvil.

que ninguna satisfacción encontrarían en ello
muchas mujeres cuando están junto a sus amados.
Entonces sus pensamientos se harían sensuales,
y aunque en ocasiones parecen mostrarse reacias
para simular castidad ante los extraños,
las profundas inclinaciones de su corazón
son el contrajuego de la apariencia exterior.»

Wolfram indica claramente cuál es la opinión íntima del corazón femenino. Pero no dice todo. Sobre este punto la mujer no sólo miente a los extraños, sino también a sí misma. Mas no es posible reprimir artificialmente de ese modo la propia naturaleza, aunque se trate de la física, sin sufrir las consecuencias. El castigo impuesto por la higiene a esta negación que la mujer hace de su propia naturaleza es el *histerismo.*

Entre todas las neurosis y psicosis, los fenómenos *histéricos* son los más interesantes para el psicólogo, mucho más difíciles de interpretar, y por ello, más atrayentes que una *melancolía*, relativamente fácil de comprobar, o que una simple *paranoia.*

Cierto es que casi todos los psiquiatras tienen una desconfianza invencible hacia los análisis psicológicos. Cualquier explicación basada en la alteración patológica de los tejidos o en una intoxicación por la vía nutritiva es aceptada fácilmente, y sólo se niegan a reconocer la influencia primaria del elemento psíquico. Pero no habiéndose demostrado nunca que sea lo psíquico y no lo físico lo que desempeñe un papel secundario —todas las alusiones respecto a la «conservación de la energía» han sido desautorizadas incluso por los físicos más famosos— podremos prescindir sin dificultad de tales prejuicios. Es posible que de la simple admisión de un «mecanismo psíquico» del histerismo nos llegue la explicación de gran parte y quizá de todos los fenómenos histéricos.[4] El hecho de que los escasos conceptos verdaderos que hasta ahora se tienen del histerismo hayan sido obtenidos de dicho modo es una prueba de que ese camino es el que cuenta con mayores probabilidades de ser el adecuado. Me refiero a las investigaciones ligadas con los nombres de *Pierre Janet* y de *Oskar Vogt*, y especialmente a las llevadas a cabo por *J. Breuer* y *S. Freud.* Todas las ulteriores explicaciones acerca del histerismo deben ser buscadas en la dirección marcada por esos hombres, es decir, en la reconstrucción del proceso *psicológico* que ha conducido a la enfermedad.

Creo que es posible representar esquemáticamente el origen del proceso admitiendo que la enfermedad es provocada particularmente (según *Freud, exclusivamente*) por una experiencia «traumática» de tipo *sexual.* Cuando una mujer ha tenido una percepción o representación sexual que desde un principio o de rechazo

4. Hasta ahora nadie ha encontrado alteraciones tisulares en las histéricas.

ha referido a sí misma, la *reprime y la juzga desagradable* en virtud de que, como ya hemos dicho, ha hecho suyas, en su conciencia despierta, las opiniones y valoraciones propias del hombre, *mientras que simultáneamente, debido a las cualidades que le son innatas, valora positivamente esa percepción o representación, y la afirma y desea en lo más profundo de su inconsciente.* Este conflicto se iría agravando hasta provocar el ataque, y la mujer afectada presentará el cuadro más o menos típico del histerismo. Así se comprende que el acto sexual que ella *cree* aborrecer, aunque en realidad, y a consecuencia de su naturaleza original, lo *desea*, viene a constituir una especie de «cuerpo extraño en la conciencia». *La intensidad colosal del deseo, que aumenta en cada tentativa para reprimirlo, el rechazo violento y hostil del pensamiento*, he aquí el juego recíproco que se cumple en las histéricas. La mendacidad *crónica* de la mujer se ha dejado incorporar la valoración ética negativa de la sexualidad propia del varón. Es bien sabido que las histéricas son las que *más fácilmente se dejan sugestionar* frente al hombre. *El histerismo es la crisis orgánica de la mendacidad orgánica de la mujer.* No niego que aunque con *relativa rareza* se encuentran también *hombres histéricos.* En efecto, entre las infinitas posibilidades psíquicas del hombre se halla la de afeminarse y, en consecuencia, llegar a ser *histérico.* Existen, ciertamente, *hombres* mentirosos, pero en el caso de los hombres histéricos la crisis se desenvuelve de modo diferente (también su mendacidad es muy otra y jamás se *puede perder la esperanza* de que se corrija) y conduce a la *purificación*, aunque con frecuencia tan sólo pasajeramente.

Este conocimiento de la mendacidad orgánica de la mujer, de su incapacidad para ser sincera consigo misma, el hecho de que lo que piensa no corresponde a su naturaleza, parece que en principio proporciona una solución satisfactoria a las dificultades que ofrece el problema de la etiología del histerismo. Si la virtud de la mujer fuera cierta no le causaría sufrimiento, pero ella esgrime únicamente la mentira contra su propia, realmente no debilitada, constitución. Debemos añadir ahora algunas explicaciones y juicios comprobatorios.

El histerismo muestra que la mendacidad, por muy profundamente que se halle, no está tan enraizada que llegue a suplantar todos los actos y pensamientos. La mujer, mediante la educación y el trato, se ha apropiado de todo un sistema de representaciones y valoraciones que es ajeno a ella, o por mejor decir, ha obedecido mansamente a las influencias del hombre; entonces se precisa una enorme sacudida para que pueda ser desalojado el gran complejo psíquico aferrado fuertemente a su espíritu, y llegue a ser sustituido por ese estado de apatía intelectual, de «abulia», característico del histerismo. Un sobresalto extraordinario puede derrumbar la construcción artificial, y la mujer se transforma en un campo de batalla donde combaten su naturaleza reprimida

inconsciente con su *espíritu* consciente, que para ella es antinatural. Las alternativas de esta lucha explican la extraordinaria discontinuidad psíquica durante el proceso histérico, los continuos cambios de humor, de los cuales ninguno puede ser mantenido fijo, observado y descrito, reconocido y combatido por un núcleo consciente superior a todos ellos. También está en relación con esos fenómenos la gran facilidad con que las histéricas son presa del terror. Es posible sospechar que muchas causas que *objetivamente* están muy alejadas de la esfera sexual sean apercibidas por ellas sexualmente. ¿Quién podría entonces decir cuáles son los puntos con que se liga el suceso exterior terrorífico al parecer completamente asexual?

Siempre es sorprendente el hecho de que en las histéricas se reúnan tantas contradicciones. Por una parte tienen un espíritu eminentemente crítico, poseen notable seguridad de juicio, se resisten a la hipnosis, etc., y por otra basta el más insignificante motivo para excitarlas enormemente, lográndose en ellas los grados más profundos del sueño hipnótico. Vista desde un punto parecen extraordinariamente castas mientras que desde otro son marcadamente sexuales.

Después de cuanto hemos dicho no sería muy difícil aclarar todos estos fenómenos. La perfecta rectitud, el cuidadoso amor a la verdad, el vigoroso repudio a todo lo sexual, el juicio meditado y la fuerza de voluntad *constituyen sólo una* parte de esa pseudopersonalidad que la mujer en su pasividad ha adquirido ante sus propios ojos y ante el mundo. Todo lo que pertenece a su naturaleza original y está en relación con ella forma esa «personalidad desdoblada», esa «psiquis inconsciente», que puede entregarse simultáneamente a todas las obscenidades, y que es marcadamente accesible a las influencias de la sugestión. En esta personalidad doble o múltiple, en estos hechos denominados «doble conciencia» o «doble Yo», se ha querido ver uno de los más poderosos argumentos contra la posesión de un alma. En realidad esos fenómenos son los índices más seguros para poder hablar de si existe o no un alma. *El «desdoblamiento de la personalidad» sólo es posible en los casos en que al principio no ha existido una personalidad, tal como ocurre en la mujer.* Todos los casos famosos que *Janet* ha descrito en su libro *L'automatisme psichologique* se *refieren a mujeres*, y nunca a hombres. Sólo la mujer, que carece de alma, de Yo inteligible, que no tiene fuerza para concienciar todo cuanto en ella está contenido, de encender la luz de la verdad en su interior, puede, por la completamente pasiva impregnación con una conciencia extraña y por las desmañadas incitaciones de su propia naturaleza, dar lugar a esos estados histéricos descritos por *Janet*. Sólo en ella pueden aparecer esos disfraces irreconocibles, manifestarse la *esperanza* del coito como angustia *ante* el acto, y presentarse delante de sí misma con una máscara interna impenetrable. El histerismo es la bancarrota del Yo aparente su-

perficial grabado en ella, y aunque da lugar a que temporalmente se arrasen y expulsen de la mujer incluso los impulsos propios de ella, luego se presentan algunas tentativas de la verdadera feminidad para imponerse a su falsa renegación. A pesar de que la conmoción nerviosa, el trauma psíquico, sea realmente un terror asexual, logra demostrar la debilidad interna y la inestabilidad del Yo impuesto, y lo desplaza y aniquila dando ocasión a que se manifieste la verdadera naturaleza.

La *aparición de dicha naturaleza* constituye esa «contravoluntad» de que habla *Freud*, que es sentida como algo extraño y que se defiende refugiándose en el antiguo Yo aparente que ahora se encuentra ya resquebrajado y corrompido. Entonces se intenta reprimir la contravoluntad. Al principio la *coacción* externa, que la histérica sentía como un *deber*, rechaza por debajo del umbral de la conciencia su propia naturaleza y la encadena, pero también ahora la mujer busca el modo de salvarse de las fuerzas liberadas que tratan de imponerse, acudiendo a aquel sistema de principios que le ayuden a rechazar el asalto inusitado, pero tal sistema ha perdido, al menos, gran parte de su fuerza.

El «cuerpo extraño de la conciencia», el «Yo malvado» es en realidad la propia naturaleza femenina, mientras aquel Yo que ella supone ser el suyo es precisamente la persona en que se ha transformado después de haber hecho suyos tantos elementos extraños. El «cuerpo extraño» es la *sexualidad* que ella no reconoce, que no admite sea suya, pero que ya no está en condiciones de rechazar como en las épocas en que los propios instintos se habían alejado sin rumor ante la avalancha de moralidad que le invadía. También ahora es posible que la extraordinaria tensión de los procesos sexuales reprimidos se «convierta» en los variados estados que son propios del carácter proteico de la enfermedad, en esas diversas manifestaciones morbosas que saltan de una parte a otra del cuerpo, que no adquieren forma constante y que siempre dificultan la definición del histerismo basándose en un cuadro sintomático. Pero el impulso no llega a deshacerse en ninguna de esas manifestaciones, ni a agotarse en alguna de ellas.

La incapacidad de la mujer para la verdad —que para mí, que sigo el indeterminismo kantiano, se debe a una falta de una *libre voluntad para la verdad*— condiciona su *mendacidad*. Quien haya tenido ocasión de tratar con mujeres sabe que cuando *están obligadas a responder inmediatamente a una pregunta* buscan motivos falsos para justificar lo que han dicho o hecho. Cierto es que las histéricas cuidan de no incurrir en mentiras (y delante de los extraños lo hacen con ostentación), pero en esto, *aunque parezca paradójico, radica precisamente su mendacidad*. Lo que no saben es que el deseo de verdad les ha venido de fuera, y progresivamente se ha ido injertando en ellas. Aceptaban servilmente el postulado de la moralidad, y, como buenos esclavos, buscaban la ocasión de demostrar que eran fieles a él. Asombra saber

que un individuo del que se han oído las mejores referencias es en su fuero interno un pillo, y no puede aumentar nuestra confianza en la autenticidad de la moralidad histérica el hecho de que los médicos (ciertamente de buena fe) insistan mucho sobre la moralidad de sus enfermos.

Lo repito: las histéricas no simulan conscientemente; tan sólo bajo la influencia de la sugestión pueden comprender que efectivamente han simulado, y sólo así se explican todas las «confesiones» de la simulación. *Pero por lo demás creen en su propia sinceridad y moralidad.* Tampoco las molestias que las afligen son imaginarias: las sienten realmente, y el hecho que los síntomas tan sólo desaparecen con la «catarsis» de *Breuer* —que lleva progresivamente a la *conciencia*, durante la hipnosis, las verdaderas causas de la enfermedad— *demuestra* que su mendacidad es *orgánica.*

También las acusaciones que contra sí mismas suelen hacer las histéricas no son otra cosa que hipocresías inconscientes. Una sensación de culpa que se extiende igualmente a los casos más mínimos y a los más importantes no puede ser verdadera. Si las histéricas que se autotorturan tuvieran o poseyeran en sí la medida de la moralidad, no procederían a ciegas en sus acusaciones y no darían igual valor a las grandes faltas y a las insignificantes.

El signo decisivo de la *mendacidad* inconsciente de sus autoacusaciones es la frecuencia con que suelen decir a otras personas que ellas son muy malas, pues han cometido grandes pecados, al par que plantean la pregunta de si no será cierto que ya están irremisiblemente perdidas. Quien se sienta verdaderamente corroído por tales remordimientos no haría tal pregunta. Es un *error*, en el que han caído especialmente *Breuer* y *Freud*, considerar precisamente a las histéricas como individuos eminentemente morales. Realmente no han hecho otra cosa que incorporarse en mayor grado que las demás mujeres algo que en su origen les era completamente extraño, la moral. Al modo de los esclavos se someten a este código, y ya no se detienen a analizar algo por cuenta propia. Aunque esta conducta puede producir la impresión de la más rigurosa moralidad, es de lo más inmoral que pueda imaginarse, y representa el máximo de *heteronomia.* Las histéricas, quizá más que cualquier otro individuo, se aproximan a la meta moral de una ética social, para la cual la mentira apenas es una transgresión cuando es útil a la sociedad o al desarrollo de la especie, el ideal humano de una tal moral *heterónoma. Las histéricas son el instrumento que pone a prueba la ética social*, tanto genéticamente, ya que las prescripciones morales les son impuestas desde fuera, como prácticamente, ya que ellas son las que aparentemente se conducen con más facilidad de un modo altruista; sus deberes para con los demás no son otra cosa que un caso particular de sus deberes para consigo mismas.

Cuanto más fielmente creen las histéricas atenerse a la verdad

tanto más profundamente se asienta su mendacidad. Su completa incapacidad para tener una verdad propia, una verdad acerca de sí mismas —las histéricas jamás piensan en sí mismas ni quieren que otros reflexionen sobre ellas, les basta con que se interesen— queda demostrada por el hecho de que suelen constituir los mejores medios para todos los fenómenos de hipnosis. Pero quien se deja hipnotizar comete la acción más inmoral que puede imaginarse. El hipnotizado queda en un estado de esclavitud, renuncia a su voluntad, a su conciencia, y otra persona adquiere el poder de producir en él la conciencia que quiera. La hipnosis proporciona, pues, la demostración de que toda *posibilidad* de *verdad* depende de *querer* la verdad, de pretenderla por sí misma. Cuando durante la hipnosis se sugiere a un individuo alguna cosa que luego realiza durante la vigilia, y más tarde se le interroga acerca de los motivos, ese individuo, en lugar de alegar alguna excusa aceptable, buscará para justificarse, no sólo ante los demás sino ante sí mismo, los móviles más fantásticos que sea capaz de imaginar. Sería posible decir que de esta manera obtenemos la confirmación experimental de la ética kantiana. Si el hipnotizado estuviera sólo privado del recuerdo, debería quedar aterrorizado al no saber por qué había cometido el acto; por el contrario, inventa fácilmente un nuevo motivo que no tiene relación alguna con el verdadero. Ha renunciado incluso a su voluntad, y, por lo tanto, ya no tiene capacidad alguna para la verdad.

Todas las mujeres son hipnotizables y desean ser hipnotizadas, especialmente y con mayor facilidad las histéricas. Por la simple sugestión se puede aniquilar en las mujeres incluso la memoria para determinadas cosas referentes a su vida, en modo que ya no sepan nada acerca de ellas.

Los experimentos de *Breuer* sobre los conflictos psíquicos en los enfermos hipnotizados, proporcionan la demostración más concluyente de que la conciencia de la culpa no existe originariamente. Quien alguna vez se haya sentido verdaderamente culpable no puede jamás desprenderse de ese sentimiento, a diferencia de lo que ocurre con los histéricos, en quienes desaparece bajo la influencia de la palabra ajena.

Pero también esas imputaciones supuestas que las mujeres de constitución histérica suelen hacerse a sí mismas, desaparecen en el momento en que la naturaleza propia de la mujer, el apetito sexual, amenaza poner término a la falsa represión. En el paroxismo histérico la mujer procede de igual forma que hasta entonces, y continuamente afirma: «No quiero lo que otros quieren que haga: *alguien ajeno a mí* lo pretende, pero *yo no quiero.*» Todo estímulo externo es relacionado por ella con la misma pretensión que, según la enferma cree, es impuesta desde fuera, aunque en realidad se origina en su propia naturaleza y corresponde exactamente a sus más profundos deseos. Sólo por esto, los motivos más fútiles irritan enormemente a las histéricas durante el

ataque. Se trata siempre de la última defensa mendaz contra su constitución, que habiendo quedado libre se manifiesta con enorme vigor. Las «actitudes pasionales» de las histéricas no son otra cosa que el aparente rechazo del acto sexual, rechazo que debe ser tanto más manifiesto cuanto que no es verdadero, y mucho más ruidoso que antes ya que ahora el peligro es mayor.[5] Después de lo que hemos dicho se comprende fácilmente que en el histerismo agudo desempeñan muchas veces importante papel los acontecimientos sexuales vividos en una época anterior a la pubertad. Sería fácil influir sobre el niño con conceptos morales a ellos extraños sin tropezar con obstáculos importantes, dado el estado casi completamente aletargado de los deseos sexuales. Pero luego, la naturaleza simplemente reprimida, pero no derrotada, toma de nuevo el acontecimiento al que había dado un valor positivo, si bien no había tenido la fuerza suficiente para que se elevara al nivel de la conciencia, y lo presenta en una forma extraordinariamente sugestiva. En ese momento ya no será tan fácil como antes mantener el suceso alejado de la conciencia despierta, y se originará la crisis. La razón por la cual el ataque histérico puede mostrarse con las más variadas formas y transformarse continuamente en nuevos cuadros sintomáticos, radica quizá tan sólo en que la causa de la enfermedad no se *reconoce*, pues el deseo sexual no es admitido por el individuo, ni se supone que tenga su origen en él, sino que es atribuido a un segundo Yo.

El error fundamental de todos los médicos que han estudiado el histerismo es que siempre se han dejado engañar por las histéricas del mismo modo que éstas se engañan a sí mismas: [6] *la propia, verdadera y original naturaleza de la histérica no es el Yo rechazante, sino el rechazado*, aunque tanto ella misma como los que le rodean supongan que se trata de un Yo extraño. Si el Yo rechazante fuera realmente el suyo podría hacer frente a la emoción para ella extraña, valorarla conscientemente, diferenciarla con claridad y fijarla en el pensamiento para reconocerla más tarde. Por el contrario, se enmascara debido a que el Yo rechazante es el impuesto y, en consecuencia, le falta el valor para examinar serenamente su propio deseo, que de un modo oscuro y confuso siente que es el verdaderamente ingénito y el único potente. Por lo tanto, ese deseo no puede permanecer idéntico al faltar un sujeto idéntico, y como debe ser reprimido salta, por así decir, desde una parte del cuerpo a otra. He aquí por qué la mentira es polifacética y adquiere cada vez nuevas formas. Quizá pueda de-

5. Por esta causa las mujeres pueden pasar fácilmente (según *Janet*) desde el ataque histérico al sonambulismo. Precisamente en ese momento se hallan más que nunca bajo la influencia coercitiva extraña.

6. La antigua creencia de que las histéricas simulan constantemente y narran historias fantásticas resulta muy poco fundada. La mendacidad femenina asienta totalmente en el inconsciente, y la mujer es, incluso, incapaz de la verdadera mentira, en cuanto ésta es lo opuesto a la posibilidad de la verdad.

cirse que estas tentativas para explicar los hechos son de tipo mitológico, pero al menos puede afirmarse que aquello que se manifiesta unas veces como una contractura, otras como una hemianestesia repentina y en ocasiones incluso como una parálisis, es siempre lo mismo. Lo que la histérica no quiere reconocer como perteneciente a sí misma, y bajo cuyo peso se encuentra, quedaría fuera y por encima de sus propios sucesos si lo atribuyera a sí misma y lo juzgara en la misma forma en que se atribuye y juzga las cosas más nimias. La rabia y la furia de las histéricas contra aquello que sienten como una voluntad extraña, si bien se trata de algo muy propio, demuestra precisamente que, en efecto, son tan esclavas bajo el dominio de la sexualidad como las mujeres no histéricas lo son de su destino, que se halla por encima de todo; es decir, no poseen un Yo *libre*, inteligible, eterno.

Podría preguntarse con razón por qué no son histéricas todas las mujeres, ya que todas son mendaces. Esta pregunta plantea el problema de la constitución histérica. Si la teoría desarrollada en este lugar es cierta puede darse una respuesta que concuerda con la realidad. La mujer histérica, según esa doctrina, sería la que con docilidad pasiva ha aceptado simplemente el complejo de las valoraciones masculinas y sociales, en lugar de dejar en la mayor libertad posible su naturaleza sensual. *La mujer que no se presta dócilmente a esa aceptación es el tipo opuesto de la histérica.* No quiero detenerme sobre este asunto ya que pertenece en realidad a la caracterología particular femenina. La mujer histérica lo es como consecuencia de su servilismo, siendo identificable con el tipo espiritual de la *sirvienta*; su opuesto, la mujer absolutamente no histérica (que no se da en la práctica) sería la Megera absoluta. He aquí también un fundamento para la clasificación de todas las mujeres. La sierva obedece, la Megera domina.[7] Para ser sirvienta hay que tener condiciones congénitas, y podrían serlo también algunas mujeres que siendo suficientemente ricas no han tenido que desempeñar nunca esos menesteres. La sierva y la Megera están siempre en una cierta relación complementaria.[8]

Las consecuencias deducidas de la teoría son ahora totalmente confirmadas por la experiencia. La Xantipa es la mujer que tiene de hecho menos semejanzas con las histéricas. Descarga su rabia (que deriva probablemente de una defectuosa satisfacción sexual) sobre los demás, mientras que las histéricas la dirigen contra sí misma. La Megera «odia» a los otros, la sierva se «odia» a sí misma. Todo aquello que oprime a la Megera lo hace sentir sobre

7. También entre los hombres se encuentran analogías: existen sirvientes innatos y también Megeras masculinos, por ejemplo, los policías. Es curioso que de ordinario los policías encuentren su complemento *sexual* entre las sirvientas.

8. La Megera absoluta jamás preguntará a su marido lo que debe hacer; por ejemplo, lo que debe cocinar; la histérica, por el contrario, es indecisa y busca la inspiración en quienes le rodean. Cito estas particularidades como uno de los signos más fáciles que sirven para su reconocimiento.

quienes le rodean; llora con igual facilidad que las siervas, pero su llanto lo dirige siempre a los demás. La esclava solloza sola sin realmente estar en soledad. La soledad sería identificable con la moralidad, y es la condición para toda verdadera dualidad y pluralidad; la Megera no tolera el aislamiento y debe desahogar su ira en alguien de fuera, mientras que las histéricas se persiguen a ellas mismas. La Megera miente con frecuencia y descaradamente, pero sin saberlo, porque por naturaleza cree tener *siempre* razón, y, en consecuencia, injuriará a quien le contradiga. La sierva se mantiene obediente al deber de la verdad que, por su naturaleza, le es ajena; la mendacidad de esta sumisión se manifiesta en su histerismo cuando se produce el conflicto con sus propios deseos sexuales. Esta receptibilidad e impresionabilidad general nos han obligado a ocuparnos con detenimiento del histerismo y de las mujeres histéricas. Este tipo, y no el de la Megera, es el que podría ser citado con mayor razón contra mis argumentos.[9]

La mendacidad, la mendacidad orgánica, caracteriza, sin embargo, ambos tipos de mujeres y por lo tanto a la mujer en general. Es absolutamente falso decir que las mujeres *mienten.* Sería presuponer que algunas veces se ciñen a la verdad. ¡Como si la sinceridad, *pro foro interno et externo*, no fuera precisamente la virtud de la que la mujer es *absolutamente incapaz*! Se trata, por lo tanto, de darse cuenta de que una mujer jamás en el curso de su vida dirá la verdad, ni siquiera cuando, como la histérica, se mantenga esclava de las exigencias de la verdad para ella heterónoma, y, en consecuencia, diga exteriormente la verdad.

Una mujer puede, si así lo quiere, reír, llorar, enrojecer e incluso poner mala cara; la Megera lo hace para lograr un objeto, la sierva cuando lo exige la coacción externa, que la domina sin que ella llegue a saberlo. Al hombre le faltan evidentemente las condiciones orgánicas, psicológicas, para semejante mendacidad.

Desenmascarado, pues, el amor a la verdad de este tipo de mujeres, que así queda reducido a la forma característica de su mendacidad, podemos esperar, en principio, que también otras cualidades que en ellas parecen dignas de aprecio no tendrán bases más sólidas. Se ha alabado mucho su pudor, su autoobservación, su religiosidad. El pudor femenino no es otra cosa que mojigatería, es decir, una negación ostentosa y una ocultación de la propia falta de castidad. Cuando en una mujer se observa eso que se interpreta como pudor es indudable que en ella se encontrará el

9. La sierva, no la Megera, es también la mujer de la cual, en oposición a lo sostenido en el capítulo XI, podría creerse que fuera capaz de amar. Sin embargo, el amor de este tipo de mujer no es más que el proceso de la saturación espiritual por la masculinidad de un determinado hombre, cosa únicamente posible en las histéricas, y que no tiene relación alguna ni nada de común con el verdadero amor. El pudor de la mujer sólo significa que está poseída de tal modo por un hombre que se recata ante todos los demás.

grado correspondiente de histerismo. Las mujeres absolutamente no histéricas, las mujeres que no se dejan influir, es decir, la Megera absoluta, no se sonrojan jamás aunque estén muy justificados los reproches que pueda dirigirles el hombre. Existe un principio de histerismo cuando la mujer se sonroja bajo la influencia inmediata de las censuras masculinas; pero cuando se avergüenzan estando solas, sin estar presente algún individuo extraño, lo que únicamente ocurre cuando están totalmente *impregnadas* por la valoración masculina exterior, entonces se trata de histéricas completas.

Las mujeres que se acercan a lo que se ha llamado anestesia sexual o frigidez son siempre histéricas, según he podido comprobar de acuerdo con los hallazgos de Paul *Sollier*. La anestesia sexual es precisamente una de tantas anestesias histéricas, es decir falsas. Como ha demostrado Oskar *Vogt* tales anestesias no significan una verdadera ausencia de sensibilidad, sino sólo una coacción que aleja y excluye de la conciencia ciertas sensaciones. Si se practica cierto número de pinchazos en el brazo anestesiado de una hipnotizada, y se le pide que diga la cifra que en aquel momento se le ocurra, ella nos dirá el número correspondiente al de los pinchazos practicados, aunque en su estado de sonambulismo no debería haberlos percibido. Así, también, la frigidez sexual se origina a consecuencia de una orden, o sea debido a la fuerza coercitiva de la impregnación por una concepción asexual de la vida impuesta por el ambiente sobre la mujer sensible, pero, como las restantes anestesias, puede lograrse que desaparezca mediante otra orden suficientemente enérgica.

Lo mismo que se ha sostenido acerca de la insensibilidad somática frente al acto sexual puede repetirse respecto a la repugnancia que se despierta contra la sexualidad en general. Algunas mujeres sienten realmente esa intensa repugnancia por todo lo sexual, y podría creerse que este caso constituye una excepción que oponer a la validez general de la tercería y a su equiparación con la feminidad. Las mujeres que llegan a enfermar al sorprender una pareja en el momento del acto sexual son siempre histéricas. Queda así nuevamente demostrada la exactitud de nuestra doctrina, según la cual la tercería constituye la esencia de la mujer, siendo un caso particular de ella la propia sexualidad. Una mujer no sólo puede transformarse en histérica a raíz de un atentado sexual contra su persona, del que ella se defiende exteriormente sin repudiarlo en su intimidad, sino también al sorprender a dos individuos en plena cópula, que cree valorar negativamente, mientras que su afirmación innata, reguladora de todos sus sentimientos, se abre camino vigorosamente a través de la artificiosa manera de pensar que le ha sido impuesta y que ella ha incorporado. En cualquier unión sexual que sorprenda siente que es ella la que interviene en el acto.

Lo mismo puede decirse de la mencionada «conciencia histéri-

ca de la culpa». La Megera absoluta jamás se siente culpable; la ligeramente histérica sólo en presencia del hombre, mientras que la totalmente histérica únicamente tiene esa sensación ante aquel hombre que definitivamente la domina. No acepto que se aduzcan las flagelaciones de las beatas y de las penitentes como una demostración del sentimiento de culpa de la mujer. Precisamente esas formas extremas del autocastigo son por demás sospechosas. En la mayor parte de los casos, la flagelación sólo demuestra que el individuo no se halla por *encima* de sus actos y que no ha aceptado todavía la conciencia de la culpa; es decir, parece que se trata de una tentativa de imponerse desde fuera un arrepentimiento que no se siente totalmente en el interior y darle de esta forma la fuerza que por sí no poseía.

La diferencia entre esta conciencia histérica de la culpa y la que posee el hombre que se recoge sobre sí mismo, las inculpaciones que las histéricas dirigen contra su propia persona, tienen suficiente significación y hacen necesaria una distinción precisa. Cuando una de esas mujeres se da cuenta de haber faltado en algún momento a la moralidad, trata de corregirse obedeciendo y siguiendo el código, e intenta producir en sí misma el sentimiento que aquél ordena en sustitución del deseo inmoral. Jamás se le ocurre pensar que en ella existe una profunda y persistente tendencia al vicio, no se dirige a su interior para ver claro y llegar así a la completa purificación; le basta plegarse punto por punto a la moralidad. No tiene lugar una transformación completa partiendo de la idea, sino que el perfeccionamiento se va originando caso por caso, suceso por suceso. El carácter moral de la mujer se constituye fragmentariamente, mientras que en el hombre, cuando es bueno, la acción moral procede del carácter moral. Por un voto, por una promesa, se origina una completa modificación del individuo, lo que sólo puede tener lugar en la intimidad, y se presenta un cambio del modo de pensar que llega a conducir a una santidad que no es una santidad postiza. *Por esto la moralidad de la mujer es improductiva*, y demuestra, en consecuencia, ser inmoral ya que sólo la ética es creadora, y únicamente ella es la creación de lo eterno en los seres humanos. De aquí que las histéricas no sean tampoco realmente geniales, aunque lo parezcan *(santa Teresa)*. La genialidad es el sumo bien, la moralidad, aunque en nuestra limitación pueda aparecer aún como debilidad y culpa, como imperfección y cobardía.

En relación con estos conceptos se halla también el error tantas veces repetido de que las mujeres están predispuestas a la religiosidad. El misticismo femenino, en cuanto supera a la simple superstición, o bien es sexualidad suavemente encubierta, como en los espiritistas y los teósofos —esta identificación del ser amado con la divinidad ha sido muchas veces tratada por los poetas, especialmente por *Maupassant*, en cuya mejor novela, la mujer del banquero *Walter* adivina a Cristo en los rasgos de *Bel-Ami*,

y por Gerhart *Hauptmann* en *Hanneles Himmelfahrt*— o bien se presenta en el caso opuesto, es decir, se acepta pasiva e inconscientemente la religiosidad del hombre, religiosidad que se intenta sostener con tanta mayor tenacidad cuanto más vigorosamente es rechazada por las propias necesidades naturales. Unas veces el amante se transforma en el Salvador; otras, como se observa en ciertas monjas, es el Salvador el que se transforma en el amante. Todas las grandes visionarias de que la historia hace mención, fueron histéricas: la más famosa entre ellas, *santa Teresa*, no en balde es denominada «la Santa protectora de las histéricas». Si, por otra parte, la religiosidad femenina fuera verdadera y se originara en su interior, las mujeres hubieran podido hacer alguna labor creadora en la esfera religiosa, o por mejor decir deberían haberla hecho, pero jamás la hicieron. Se comprenderá fácilmente lo que pretendo decir al formular del siguiente modo la característica diferencia entre los credos masculino y femenino: la religiosidad del hombre es la suprema fe *en sí mismo*; la religiosidad de la mujer es la suprema fe *en los demás*.

Queda por mencionar la autoobservación, de la que se ha dicho que está extraordinariamente desarrollada en las histéricas. Las investigaciones de *Vogt* en las hipnotizadas, siguiendo un método propuesto primeramente por *Freud*, demuestra claramente que lo que la mujer observa en sí misma es simplemente el hombre que se ha adueñado de ella. La voluntad extraña masculina crea por su influencia en la mujer hipnotizada una autoobservadora, al provocar un estado de «vigilia sistemáticamente limitado». También sin intervención de la sugestión, es decir en la vida normal de las histéricas, lo que únicamente se observa en ellas es el hombre que las ha impregnado. En el paroxismo desaparece esa autoobservación artificial ante la irrupción de la verdadera naturaleza.

De un modo análogo se comportan los medios histéricos dotados de metavisión, que sin duda alguna existen, y que tienen la misma falta de relación con el espiritismo que con los fenómenos hipnóticos. Así como las enfermas de *Vogt*, bajo la enérgica voluntad del sugestionador, realizan una autoobservación excelente, las mujeres dotadas de metavisión, bajo la influencia de la voz amenazadora de un hombre que puede obligarlas a cualquier cosa, son capaces de presentar fenómenos telepáticos y pueden leer a distancia, con los ojos vendados, manuscritos que se encuentran en las manos de personas extrañas, como he tenido ocasión de convencerme estando en Munich. En la mujer no se oponen, como en el hombre, fuertes pasiones inextirpables a la voluntad del bien y de la verdad. La voluntad masculina tiene más poder sobre la mujer que sobre el hombre, y en consecuencia cuando se adentra en una mujer es capaz de hacer que ésta realice cosas que sería incapaz de llevar a cabo cuando obra en la propia persona. En el hombre actúa un algo antimoral y un algo antilógico que se opone al esclarecimiento; el hombre no se satisface con el co-

nocimiento, sino que todavía pretende otra cosa. *Pero sobre la mujer la voluntad masculina puede adquirir una potencia tan grande que llega incluso a provocar la metavisión* y a derribar todos los límites de los sentidos.

Por esto en la mujer son más frecuentes los fenómenos de telepatía y de videncia, siempre, claro es, que actúe como medio, es decir, se transforme en objeto, en el cual la voluntad *masculina* para el bien y para la verdad se cumple con más facilidad y de un modo más completo. *Wala* puede llegar a ser sabia, pero sólo cuando a ello le *obliga Wotan*, y esta tarea resulta facilitada por el hecho de que la única pasión de ella es la de querer ser coaccionada.

Por lo que atañe al objeto de nuestra investigación ha quedado agotado el tema del histerismo. *Las mujeres que pueden ser mencionadas como demostración de la moralidad femenina son siempre histéricas*, y precisamente en la observación de la moralidad, en el cumplimiento de las leyes morales, como si estas leyes fueran las leyes de su personalidad y no impuestas a ella, asienta la mendacidad, la inmoralidad de esta moralidad. La constitución histérica es un mimetismo risible del alma humana, una parodia de su libertad de obrar, con que la mujer se engaña a sí misma en el momento en que está sometida como nunca a la influencia masculina. De todos modos las mujeres más famosas son precisamente histéricas, aun cuando la represión del impulso sexual, que las eleva sobre las demás, no lo hayan obtenido por su *propia* fuerza en lucha valerosa con un adversario obligado a batirse. Pero en las mujeres histéricas su mendacidad se *venga* al menos, y en tal sentido se la puede considerar como un *sucedáneo*, aunque *falso*, de esa tragicidad de que la mujer es incapaz.

La mujer *no es libre*, y al fin de cuentas siempre es vencida por la necesidad de ser *coaccionada* por el hombre en su propia persona o en la de las demás. Está bajo la influencia fálica y es presa de su poder aun cuando no llegue a la completa unión sexual. Lo que a lo sumo puede experimentar una mujer es un confuso sentimiento de esa falta de libertad, una oscura percepción de un destino que está por encima de ella —y esto no puede ser otra cosa que el último destello del sujeto inteligible libre, el miserable residuo de una masculinidad innata, que *mediante el contraste* le permite obtener, aunque sea débilmente, la *sensación* de la *necesidad*: no existe, pues, una mujer absoluta. La clara *conciencia* de su destino y de la coacción bajo la cual se halla es *imposible* para la mujer; *sólo el individuo libre reconoce un destino* porque no está *encerrado* en la necesidad, sino que al menos una parte de su Yo, colocado fuera de ese destino y por encima de él, es espectador y combatiente. Una demostración muy convincente de la libertad humana se encuentra en el hecho de que el individuo *sea capaz de formarse un concepto de la causalidad*. La mujer se juzga generalmente desligada, precisamente porque

está totalmente ligada, y no sufre por sus pasiones porque ella misma no es otra cosa que pasión. Sólo el hombre podría hablar de la *dira necessitas* dentro de sí; únicamente él puede concebir una Némesis, y crear parcas y normas, ya que no es sólo empírico, *condicionado*, sino también sujeto *libre* e inteligible.

Como ya hemos dicho, incluso cuando una mujer comienza a presentir las condiciones determinantes jamás llega a poseer una conciencia clara, una concepción y una comprensión de ellas; para esto se requeriría la *voluntad* de ser. Más bien permanece en un oscuro y grave sentimiento que la conduce a una desesperada rebeldía, no a una lucha decisiva que suponga la posibilidad de la victoria. Las mujeres son impotentes para superar su sexualidad, de la que siempre son esclavas. El histerismo sería un vano movimiento de defensa contra la sexualidad. Pero si la lucha contra el propio deseo fuese leal y verdadera, *si deseara realmente* su derrota, la mujer sería al menos *capaz* de prepararla. El histerismo es lo que pretenden las histéricas, y no intentan jamás sanar. *La mendacidad de esa ostentación contra la esclavitud lleva pareja la falta de esperanza de lograr vencerla.* Los más nobles ejemplares del sexo pueden sentir que su servidumbre es un deber, precisamente porque la desean —recordemos la *Judith* de *Hebbel* y la *Kundry* de *Wagner*—, pero ni siquiera esto les da la fuerza para resistir la coacción por amor a la verdad. En el último momento besan al hombre que las fuerza y se someten gustosas a aquel a quien habían resistido violentamente. *Diríase que la mujer se halla bajo una maldición.* En cierto momento la siente gravitar sobre su cabeza, pero nunca huye de ella, porque la violencia le parece dulce; sus gritos y su rabia son en el fondo *insinceros.* Desea someterse a esa maldición con tanta mayor vehemencia cuanto mayor es el horror que parece producirle.

No ha habido necesidad de modificar ni limitar alguna de las afirmaciones antes establecidas respecto a que la mujer carece de relaciones innatas e inalienables con los *valores.* No han podido ser demolidas, ni siquiera por lo que comúnmente se denomina amor, religiosidad, pudor y virtud femeninos, y han podido salvarse del violento ataque llevado a cabo por las imitaciones histéricas de todas las buenas cualidades masculinas. La mujer, esa mujer receptiva de la que aquí únicamente se trata, es impregnada y transformada *desde sus primeros* años, no sólo por la potencia del esperma masculino, que en la mujer es capaz de actuar a la distancia —acción a la que puede referirse en primer término la increíble transformación psíquica de todas las mujeres después del matrimonio—, sino también por la *conciencia* masculina e incluso por el *espíritu social.* Así se explica que todas aquellas cualidades del sexo masculino que la mujer no posee, se manifiesten en ella en forma de servil reproducción, y, en consecuencia, pue-

dan ser comprendidos muchos errores que se cometen respecto a la elevada moralidad de la mujer.

Pero esa sorprendente receptividad de la mujer constituye todavía un hecho aislado en la experiencia, pues no ha sido examinada en relación con las restantes cualidades positivas y negativas de la mujer, como sería deseable para las necesidades de la teoría. ¿Qué relación tiene la ductilidad de la mujer con su tercería? ¿Cuál es la relación que posee su sexualidad con su mendacidad? *¿Por qué se encuentran precisamente reunidas todas estas cualidades en la mujer?*

En primer término hay que establecer aún la causa por la cual la mujer es capaz de asimilarlo todo. ¿Cómo es posible que esa mendacidad le permita creer que es suyo lo que ha recibido de los demás, y suponer que es lo que parece ser en virtud de tales influencias?

Para encontrar una respuesta satisfactoria es necesario desviarse por última vez del camino principal. Quizá se recuerda que en páginas anteriores hemos dicho que el *poder de reconocimiento de los animales*, el equivalente psíquico de la capacidad general orgánica de responder a los estímulos repetidos, debe ser separado de la *memoria humana* como algo completamente diferente y sin embargo semejante; ambos representan una casi eterna repercusión de la impresión temporalmente limitada, pero la memoria, a diferencia del inmediato reconocimiento pasivo, encuentra su esencia en la reproducción activa del pasado.[9 bis] Más tarde hemos establecido la diferencia entre simple individualización, como propiedad de todos los seres orgánicos, e individualidad, que sólo el hombre posee.[10] Finalmente, se demostró la necesidad de una precisa distinción entre el impulso sexual y el amor, siendo únicamente el primero el que puede atribuirse a todos los seres vivos no humanos.[11] Sin embargo, ambos serían afines tanto en sus bajezas como en sus sublimidades (como esfuerzos para la propia perpetuación).

Muchas veces hemos indicado que la voluntad de poseer un valor es característica del ser humano, mientras los animales sólo conocen la tendencia al placer, siéndoles ajeno el concepto del valor.[12] Entre placer y valor existe una analogía, y sin embargo, ambos son fundamentalmente diferentes: el placer se desea, el valor debe ser deseado, pero ambos suelen ser erróneamente identificados, y así se ha sembrado la mayor confusión en la psicología y en la ética. Sin embargo, no fueron solamente los conceptos de valor y de placer los que han sido confundidos; no han corrido mejor suerte las diferencias entre personalidad y persona, entre reconocimiento y memoria, entre impulso sexual y amor. Todos

9 bis. Parte II, cap. VI.
10. Parte II, cap. VII.
11. Parte II, cap. XI.
12. Parte II, caps. V y VIII.

estos conceptos contrapuestos están siendo continuamente confundidos —casi siempre por los mismos hombres con los mismos puntos de vista teóricos— para borrar, con cierta premeditación, las diferencias entre el hombre y los animales.

Tampoco han sido objeto de atención otras diferencias que hasta ahora apenas han sido mencionadas. *La limitación de la conciencia* es propia de los animales, mientras que la atención activa es puramente humana; como todos pueden apreciar existe entre ambas algo de común y, sin embargo, hay algo que las diferencia. Otro tanto ocurre con la corriente confusión del *instinto* con la *voluntad.* El instinto es común a todos los seres vivos; en el hombre se añade también la voluntad que es libre, y no constituye un hecho psicológico, porque forma la base de todas las experiencias psicológicas especiales. El hecho de que casi siempre se identifiquen el instinto y la voluntad no debe atribuirse simplemente a la influencia de Darwin, sino que también es responsable el oscuro concepto de la voluntad de Arthur *Schopenhauer,* que por una parte se basa en un punto de vista filosófico-natural, y por otra en un punto de vista eminentemente ético.

Resumiendo:

Son *comunes* a todos los animales y en general a todos los seres orgánicos:	Son propios de la especie humana, especialmente del varón:
Individuación	Individualidad
Reconocimiento	Memoria
Placer	Valor
Impulso sexual	Amor
Limitación de la conciencia	Atención
Instinto	Voluntad

Como se ve, a cada propiedad de todos los seres vivos corresponde en el *hombre otra* en cierto sentido *afín y, sin embargo, más elevada.*

La primitiva y tendenciosa identificación de las propiedades de ambos grupos, y, por otra parte, la necesidad de mantenerlas separadas indica que algo de común liga entre sí las propiedades de cada serie y las separa de las de la otra. Parece como si en el hombre se hubiera edificado una *superestructura* de propiedades superiores sobre los fenómenos correlativos de orden inferior. Se podría recordar cierta doctrina del budismo, la teoría de la «*onda humana*». Diríase que en el hombre se sobreponen a las simples cualidades animales otras afines a ellas pero de una esfera más elevada, de la misma manera como a una oscilación puede sumarse otra. Las cualidades inferiores no faltan de ningún modo en el hombre, pero a ellas se añade algo más. ¿En qué consisten esas

nuevas adquisiciones? ¿En qué se diferencian de las otras y qué tienen de común con ellas? El cuadro anterior muestra de modo indiscutible que cada miembro de la primera serie tiene cierta semejanza con el miembro de la segunda serie situado en la misma línea, y que, sin embargo, todos los miembros de cada serie están estrechamente relacionados entre sí. ¿Cómo es posible que existan tales concordancias y al mismo tiempo tan profundas diferencias?

Las cualidades de la primera serie son fundamentales de la vida animal y también vegetal. Esa vida, que es una vida individual y no de masas inconexas, se manifiesta como instinto de satisfacer las necesidades, particularmente el impulso sexual que tiene por objetivo la reproducción. La individualidad, la memoria, la voluntad, el amor, pueden ser considerados como propiedades de una *segunda* vida, que presenta cierto parentesco con la vida orgánica y, sin embargo, difiere de ella *toto coelo.*

Se trata nada menos que de la idea de la nueva vida eterna, superior, de las religiones, y especialmente del cristianismo, cuya profunda verdad nos sale al paso. Aparte de la vida orgánica, el hombre toma parte en otra vida, el ζωὴ αἰώνιος de la nueva revelación. De igual modo que aquella vida necesita el alimento terrenal, ésta necesita el espiritual (símbolo de la comunión). De igual manera que aquélla conoce un nacimiento y una muerte, ésta tiene un origen propio: el *renacimiento moral* del individuo, la «*regeneración*» y un fin preciso, la caída *final* en la locura o en el delito. Aquélla está determinada desde fuera por las leyes causales de la naturaleza, ésta se halla regida por imperativos normativos internos. La primera es de tipo *oportuno* y más limitado; la segunda, de dominio ilimitado e infinito, es perfecta.[13]

Las cualidades que figuran en la primera serie son comunes a todos los tipos de vida inferior; las características de la segunda serie son las correspondientes a la vida eterna, heraldos de una esencia superior de la cual el hombre y sólo el hombre toma parte. La eterna confusión y la siempre renovada diferenciación entre las dos series de la vida superior y de la inferior constituye el tema principal de toda la historia del espíritu humano; *esto es, el tema de la historia de la humanidad.*

No debemos discutir en este lugar si en esta segunda vida se han desarrollado en el hombre algunas otras cualidades que se añaden a las anteriormente existentes. Sin embargo, un análisis más profundo nos muestra que la vida perecedera de los sentidos

13. Entre la vida superior y la inferior se podrían citar nuevas analogías. No fue, como hoy generalmente se supone, una falsa conclusión superficial la que ha conducido siempre y en todas partes a establecer una especial relación entre la *respiración* y el *alma humana.* Así como el alma es el microcosmos, es decir, vive en dependencia con todo, así también la respiración es mucho más general que los órganos de los sentidos, el lazo de unión entre cada organismo y el universo, y cuando se suspende, se apaga también la vida inferior. Es el principio de la vida terrenal, lo mismo que el alma lo es de la eterna.

no es la que crea la vida superior, espiritual, eterna, sino que, por el contrario, y según lo expuesto en el capítulo anterior, la primera debe ser considerada como una proyección de la última sobre la esfera sensorial, como su imagen en el imperio de la necesidad, como su sumisión a éste, como su pecado original. Sobre la mosca que me atormenta y que me es imposible matar cae tan sólo el *último destello* de la idea superior de la vida eterna. Aunque lográramos encontrar una expresión precisa para el pensamiento más profundo de la humanidad, el pensamiento en el cual está encerrada su propia esencia, para el pensamiento del pecado original, se plantearía la cuestión de por qué se ha cometido este pecado. Y nuestras investigaciones llegan ahora finalmente al problema último y definitivo, al único que existe en realidad, a aquel a que ningún hombre ha sabido dar respuesta y que ningún ser viviente será capaz de resolver. Trátase del enigma del mundo y de la vida, el paso desde lo ilimitado a lo limitado, desde la eternidad hacia el tiempo, desde lo espiritual a lo material. Es la relación entre la libertad y la necesidad, entre el algo y la nada, entre Dios y el diablo. El dualismo en el mundo es lo incomprensible, el motivo del pecado original, el primitivo enigma: la causa, el sentido y el objeto del derrumbamiento de la vida eterna en una existencia perecedera, de la eternidad en la temporalidad terrena, de la inocencia completa en el pecado. Jamás puedo comprender por qué cometí el pecado original, por qué la libertad se ha trocado en servidumbre, por qué se ha mancillado la pureza y por qué puede faltar la perfección.

Es fácilmente demostrable que ni yo ni ningún otro hombre puede llegar a esa comprensión. *Sólo puedo reconocer un pecado cuando ya no lo cometo, y no lo cometo en el momento en que lo reconozco.* Por lo tanto, no puedo comprender la vida en tanto la realizo, y el tiempo es el enigma cuya solución trataré en vano de obtener mientras viva en él.[14] Únicamente cuando lo supere seré capaz de comprenderlo, sólo la muerte puede enseñarme el sentido de la vida. No ha pasado siquiera un momento en que no me haya sentido atraído también hacia el no ser. ¿Cómo este deseo hubiera podido ser para mí objeto de consideración, objeto de conocimiento? Yo estaría ya fuera de cuanto hubiera llegado a reconocer: no puedo comprender la culpabilidad porque continúo siendo pecador. La vida eterna y la superior no siguen una a la otra, sino que marchan *simultáneamente*, y la preexistencia del bien va en pos del valor.

Pero la mujer absoluta, que carece de individualidad y voluntad, que no tiene participación alguna en el valor y en el amor, *queda excluida*, podemos ahora decir, de la existencia superior, transcendental, metafísica, de que hemos hablado. La existencia

14. Véase el capítulo V. El tiempo podría constituir un problema para quien estuviera en cierto modo fuera de él, pero sólo llegaría a ser comprendido de modo perfecto por aquel que se hallara totalmente más allá de sus límites.

sobreempírica inteligible del hombre se eleva sobre la materia, el espacio y el tiempo; en él hay bastante de mortal, pero también hay algo de inmortal. Y tiene la posibilidad de elegir entre los dos, entre la vida que termina con la muerte terrena, y aquella otra para la que esta última sólo significa una completa purificación. La voluntad más profunda del hombre se dirige hacia esa existencia independiente del tiempo, hacia el valor absoluto, y se identifica con la necesidad de inmortalidad. Así aparece, finalmente, con toda claridad que la mujer no aspira a su propia continuación; no hay en ella nada de aquella vida eterna que el hombre pretende y debe hacer suya a pesar de su mísera participación en el mundo de los sentidos. Todo hombre se halla en cierta relación con la idea del valor supremo, con la idea de lo absoluto, con la idea de aquella completa libertad que todavía no posee, porque está *también condicionado*, y que sin embargo puede conseguir ya que el espíritu tiene poder sobre la materia. Cierto es que la vida terrena produce una disociación y una disolución de lo absoluto, pero el alma tiende a libertarse de esta mácula, del *pecado original.*

De igual forma que el amor de los padres no constituye en puridad una idea sino que trata más o menos de buscar una corporización sensorial, así también el hijo, que representa esa corporización, no se contenta, mientras vive, con la vida eterna, y también quiere la vida temporal. Nos horrorizamos ante la idea de la muerte, nos defendemos de ella, nos aferramos a la existencia terrenal, y esto demuestra que deseábamos nacer como hemos nacido, y que siempre continuamos deseando nacer en igual forma.[15] Un hombre que ya no temiera la muerte terrenal moriría en ese momento; entonces aparecería puramente la vida eterna, y esta vida debe y puede el hombre realizarla autónomamente dentro de sí: se crea por sí, lo mismo que se crean todas las vidas.

Como todos los hombres están en esta relación con la idea del valor supremo, sin ser totalmente partícipes, se comprende que ningún hombre sea *feliz. Solamente las mujeres son felices.* Ningún hombre se siente feliz porque, aunque sabe lo que es libertad, se encuentra de algún modo encadenado sobre la tierra. Feliz sólo puede sentirse un ser completamente pasivo, como la mujer genuina, o completamente activo, como la divinidad. La felicidad sería el sentimiento de la perfección, y ese sentimiento jamás puede tenerlo un hombre, mientras hay mujeres que se creen perfectas. El hombre tiene siempre problemas tras de sí y tareas ante sí: todo problema tiene raíces en el pasado y las tareas significan el porvenir. Para las mujeres ni siquiera existe el tiempo, que no tiene para ellas ningún *sentido.* No hay mujer alguna que se plan-

15. Creo que así puede ser comprendido el encadenamiento entre el impulso sexual, el nacimiento y el pecado original. La forma particular en que se quiere mantener la vida inferior la he denominado antes derrumbe de la idea, culpa. Pero la culpa no es la *individualidad infinita,* sino el *individuo limitado.*

tee el problema del *objeto* de su vida. *Sin embargo, el sentido del tiempo es tan sólo la expresión de que esta vida debe y puede adquirir un sentido.*

Para el hombre la felicidad únicamente puede ser la *actividad* completa y pura, la libertad completa, no en grado insignificante, ni tampoco la máxima carencia de ella; entonces su culpa se acumula tanto más cuanto más se aleja la idea de libertad. La vida terrenal es para él sufrimiento, y así debe serlo, porque en sus sensaciones el individuo es *pasivo*, porque es materia y no sólo plasmación de la experiencia. No existe un solo hombre que no tenga necesidad de esa percepción; incluso los hombres geniales nada serían sin ella, aun cuando éstos la cumplan e impregnen más potentemente y con más rapidez que los demás con el contenido de su Yo, y no precisen de una total inducción para conocer la idea de una cosa. Todos los esfuerzos de *Fichte* serán vanos para crear en el mundo la *receptividad*; el hombre es *pasivo* en las percepciones sensoriales, y su espontaneidad, su libertad comienza a hacerse valer en el *juicio* y en aquella forma de memoria universal que es capaz de reproducir por la voluntad del individuo todos los acontecimientos. El amor y la creación espiritual son en el hombre aproximaciones a la máxima espontaneidad, que parecen realizaciones de la libertad más completa. Son ellos los que permiten entrever lo que es la felicidad, y aunque sólo por breves instantes nos acercan a ella.

Para la mujer, en cambio, como jamás puede ser profundamente infeliz, la felicidad es una palabra vacía de sentido. El concepto de felicidad ha sido creado por el hombre *infeliz*, si bien nunca logra verlo realizado. Las mujeres jamás se recatan de mostrar su infelicidad a los demás, precisamente porque no se trata de verdadera infelicidad, porque tras de ella no asienta la culpa, y menos que ninguna la de la vida terrena, el pecado original.

La demostración definitiva y absoluta de la completa inanidad de la vida femenina, de la completa carencia de una esencia superior, nos la proporciona la manera como la mujer se suicida. La mujer al suicidarse dirige su pensamiento a las personas que le han rodeado: ¿qué pensarán y dirán de ella?, ¿cuál será la compasión o quizá la crítica que su acto despertará? Estas palabras no deben ser interpretadas en el sentido de que la mujer no comprenda totalmente su infelicidad —según ella siempre inmerecida— en el momento en que se suicida. Por el contrario, antes del suicidio siente una profunda conmiseración para sí misma, de acuerdo con aquel esquema de la compasión que le es propio, que sólo es añadir su llanto al de los otros movida por el objeto de la compasión de los demás. ¿Cómo podría creer una mujer que su infelicidad *pertenezca a ella misma*, dado que es incapaz de tener un destino? Lo más terrible, y al propio tiempo, más demostrativo de la *vacuidad* y *nulidad* de la mujer, es precisamente que ni si-

quiera *ante la muerte* se asoma al *problema* de la vida, de *su vida.* Y es que en ella no existe una vida superior de la personalidad que quiera realizarse.

La cuestión que nos planteamos como problema principal al comienzo de esta segunda parte, la de la importancia del ser hombre y del ser mujer, puede encontrar ahora respuesta. Las mujeres no tienen existencia ni esencia, son la nada. Se es hombre o se es mujer, según que se sea o no se sea.

La mujer no tiene participación en la realidad ontológica; por esto no tiene relación alguna con las cosas en sí, cuya comprensión profunda es idéntica a lo absoluto, a la idea o a Dios. El hombre, en su máxima representación, el genio, cree en las cosas en sí mismas; que representan para él o bien lo absoluto, como supremo concepto del valor esencial, trátese del filósofo, o bien el país encantado de sus sueños, el reino de la belleza absoluta, trátese del artista. *Ambos tienen igual significación.*

La mujer no se halla en relación alguna con la idea, no la afirma ni la niega, no es moral ni antimoral; hablando matemáticamente, no tiene ningún signo; no la guía ni el bien ni el mal, ni los ángeles ni los demonios, ni siquiera es egoísta (por esto podría considerársela como altruista); es simplemente tan amoral como alógica. Todo ser, sin embargo, es moral y lógico. *La mujer, por consiguiente, no lo es.*

La mujer es mendaz. Cierto es que el animal posee tan nula realidad metafísica como la mujer genuina, pero no habla y, en consecuencia, no miente. Para poder decir la verdad se debe *ser* algo, pues, la verdad se refiere a un *ser,* y únicamente puede tener *relación* con un *ser* quien sea algo. El hombre quiere la verdad completa, es decir, pretende única y enteramente *ser.* También el impulso al conocimiento es en definitiva *idéntico* a la necesidad de la inmortalidad. Quien, por el contrario, enuncia algo acerca de un hecho sin pretender valerosamente afirmar un ser, quien posee la forma externa del juicio, sin tener la interna; quien, como la mujer, no es verídico, debe necesariamente mentir *siempre. Por esto, la mujer miente siempre aun cuando objetivamente diga la verdad.*

La mujer ejerce la tercería. Las unidades vitales de la vida inferior son individuos, organismos; las unidades vitales de la vida superior son individualidades, almas mónadas, «meta-organismos», como dice *Hellenbach* empleando un término muy expresivo. Pero cada mónada se diferencia de las restantes y está tan separada de ellas como sólo pueden estarlo dos cosas distintas. Las mónadas carecen de ventanas, pero en su lugar encierran en sí el mundo entero. El hombre, cual la mónada, como individualidad potencial o actual, es decir genial, exige en todos los momentos diferenciación y separación, individualización: el monismo ingenuo es exclusivamente femenino.

Cada mónada constituye una unidad cerrada; un todo, pues

también el Yo extraño se le presenta como una unidad completa en la que no se entromete. El hombre *tiene límites*, los *afirma* y los *desea*; la mujer, que no sabe lo que es la soledad, tampoco es capaz de comprender el aislamiento de su vecino, de respetarlo, honrarlo y reconocerlo intangible. Para ella no existe unidad, ni siquiera multiplicidad, sino tan sólo una conglomeración inarticulada. Como la mujer no es un *Yo*, tampoco reconoce un *Tú, y según su concepto el Yo y el Tú se funden formando par en una unidad indiferenciable. De aquí el deseo que tiene la mujer de establecer uniones, de ejercer la tercería.* La tendencia de su amor es la de su compasión: la unión, la fusión.[16]

Para la mujer jamás existen los límites de un Yo que poder quebrantar o tener que custodiar. En esto se basa la diferencia principal entre la amistad masculina y la femenina. La masculina es una tentativa de proceder conjuntamente bajo el signo de una y la misma *idea* a la cual aspiran dos amigos, cada uno por sí, y sin embargo, unidos; la «amistad» *femenina* es una conjunción en la que palpita especialmente la idea de la *tercería.* Sobre ella descansa el único tipo posible de relación íntima entre las mujeres, en tanto que no se trate de reuniones femeninas cuyo objeto sea el chismorreo o los intereses materiales.[17] Cuando se trata de dos mujeres o de dos muchachas, de las cuales una es mucho más bella que la otra, la fea encuentra *cierta satisfacción sexual* en su admiración por la hermosa. Condición esencial de toda amistad entre las mujeres es que entre ellas no exista la menor rivalidad, y no hay ninguna mujer que no se compare corporalmente con aquella a cuya amistad aspira. La fea puede admirar a la hermosa tan sólo cuando la *diferencia* física sea tan grande que excluya toda rivalidad, porque entonces la segunda, sin que ninguna de las dos tenga conciencia de ello, es el medio más próximo para que *pueda satisfacerse sexualmente la primera.*[18] La vida completamente impersonal, así como el sentido supraindividual de su sexualidad, la tercería, como rasgo esencial de su naturaleza, resalta, pues, con clara evidencia. *Lo menos a que puede aspirar*

16. Toda individualidad es enemiga de la comunidad. Cuando esta incompatibilidad alcanza su más alto grado, como en el hombre genial, se manifiesta especialmente en la esfera sexual. Sólo así se explica que todos los hombres superiores, tanto aquellos que lo puedan expresar más o menos veladamente, los artistas, como aquellos que deben callar, los filósofos —razón por la cual son considerados fríos y secos—, en cuanto poseen una sexualidad desarrollada sufren marcadas perversiones sexuales («*sadismo*» y, principalmente, «*masoquismo*»). Tales perversiones tienen de común el evadir instintivamente la completa unión corporal, *el querer prescindir del coito.* No hay, realmente, ningún hombre superior que no vea en el coito un acto bestial, repugnante, si es que no lo diviniza y exalta como el más profundo y santo misterio.

17. La amistad masculina no se atreve a penetrar en el círculo reservado de cada individuo, mientras que las amigas *pretenden* conocer intimidades *basándose* en la amistad.

18. En este caso, la más bella sale al encuentro de la menos apetecida con un sentimiento que es mezcla de compasión y de desprecio, el cual, unido al orgullo de la propia belleza, facilita la duración de tales relaciones.

incluso la mujer más fea —y que le produce cierto placer— es ver deseada y admirada a alguna de sus compañeras.

De esta verdadera fusión en que se desenvuelve la vida femenina depende que las mujeres jamás sientan verdaderos celos. Aunque los celos, como la sed de venganza, sean sentimientos muy vulgares, existe en ellos algo grande, y de nada grande, para el bien o para el mal, es capaz la mujer. Los celos se basan en una desesperada tentativa de acogerse a un supuesto derecho, y el concepto del derecho es trascendental para la mujer. La causa fundamental de que la mujer jamás pueda estar celosa de un determinado hombre es, sin embargo, muy otra: si el hombre del cual está locamente enamorada abrazase y poseyese a otra mujer en la habitación vecina a la suya, tendría una excitación sexual tan grande que no quedaría lugar para los celos. Al hombre, en cambio, si lo supiera, le desagradaría tal escena, encontrándola completamente repugnante. En su fuero interno la mujer aprobaría el suceso casi febrilmente, o si no quisiera confesárselo, aunque íntimamente *deseara* el apareamiento, se haría histérica.

Por lo demás, el pensamiento del coito ajeno jamás llega a apasionar al hombre, que se encuentra fuera y por encima de tal acontecimiento que para él no representa absolutamente nada. La mujer, en cambio, presa de *excitación febril, se aferra* con el pensamiento al suceso que se está produciendo cerca de ella.[19]

Algunas veces se observa que el interés del *hombre* por sus semejantes se extiende a la vida sexual, que para él se presenta como un enigma. Pero esa curiosidad o indiscreción, que en cierto modo *empuja* hacia la sexualidad, es propia y característica de la mujer, que la pone en juego lo mismo para los hombres que para las mujeres. El interés de una mujer para un hombre se dirige en primer término a su vida amorosa, y le parece atractivo y despierta su curiosidad en tanto que no ha podido poner en claro este misterio.

De todos estos hechos resalta una vez más que feminidad y tercería son idénticos; realizada esta comprobación hay que poner fin a las consideraciones puramente inmanentes sobre este tema. Pero mi propósito es más ambicioso, va más lejos, y creo haber demostrado que la tercería femenina es inherente a la mujer considerada como negación, la cual carece totalmente de una vida superior de mónada. La mujer tan sólo realiza una idea, de la cual jamás llega a tener conciencia, la idea que se halla en la más completa oposición con la idea del alma. La madre que desea el lecho conyugal para fundar una familia, como la prostituta que prefiere

19. En esto estriba la diferencia entre la tercería de la mujer y la del delincuente. En realidad, el delincuente ejerce la tercería, pero ésta es para él un caso especial. El delincuente favorece el delito y la sexualidad en cualquiera de sus formas, y el homicidio, la muerte, cualquier desventura o destrucción, le produce un placer. *En todos los casos busca una justificación a su caída en el no-ser, en la vida inferior.*

la bacanal y en el Monte de Venus se entrega a la masa, obran movidas *por la idea de la comunidad*, la idea que más que cualquiera otra derriba los *límites* entre los individuos, provocando su *mezcla*.

Una cosa facilita la otra: sólo puede ser emisario del coito quien no tenga individualidad ni límites. No en balde hemos llevado nuestra demostración a un grado que jamás se alcanzó en este tema, ni en ninguna otra cuestión de caracterología. Dicho tema tiene gran amplitud porque es necesario poner de manifiesto las relaciones de toda la vida superior, por un lado, y de toda la vida inferior, por otro. Toda psicología y toda filosofía encuentra aquí su piedra de toque más que en parte alguna. Sólo por esto, el problema Hombre-Mujer constituye el capítulo más interesante de toda la caracterología, y sólo por esto lo he elegido como objeto de un estudio tan comprensivo y tan complejo.

En nuestra exposición hemos llegado al momento en que seguramente se plantean preguntas que hasta ahora quizá sólo se hicieran sentir en forma de duda. ¿Es posible que la mujer, según la opinión aquí expresada, pueda seguir considerándose como ser humano? ¿No deberían quizá, de acuerdo con la teoría del autor, contarse entre los animales o las plantas? Según esa concepción deberían carecer de una existencia superior a la de los sentidos, y no participarían de la vida eterna, como no participan los restantes organismos cuya permanencia individual no es una necesidad, y ni siquiera una posibilidad. En ambos casos faltaría una realidad metafísica, que no tendría la mujer, el animal ni la planta; se trataría sólo de fenómenos, jamás de cosas por sí mismas. El hombre —según afirman aquellos que más han profundizado en su naturaleza— es un espejo del universo, el microcosmos; la mujer, en cambio, está absolutamente privada de genio, y no se encuentra en profunda relación con el universo.

En *El pequeño Eyolf* de *Ibsen*, la mujer, en un hermoso parlamento, dice al hombre:

Rita: Al fin de cuentas tan sólo somos seres humanos.

Allmers: También estamos algo emparentados con el cielo y el mar, Rita.

Rita: Tú quizá, yo no.

He aquí expresada en pocas palabras la opinión del poeta (erróneamente considerado en ocasiones como glorificador de las mujeres), según la cual la mujer no tiene relación alguna con la idea del infinito, con la divinidad, porque le falta el alma. Según los indios sólo se llega al *Brahman* a través del *Atman*. La mujer no es microcosmos, no fue hecha a la imagen de Dios. ¿Es, sin embargo, ser humano? ¿Es animal? ¿Es planta?

Estas preguntas parecerán risibles a los anatómicos, quienes seguramente encontrarán falsos los puntos de vista que permiten plantear esos problemas. Para ellos la mujer es *homo sapiens*, perfectamente diferenciable de las restantes especies, y su relación

con el hombre es la misma que existe entre las hembras y los machos de los otros tipos de seres. El filósofo, por su parte, no puede decir: ¿Qué tengo que ver con los anatómicos? Por muy poca comprensión que espere de ellos, el filósofo habla de cuestiones antropológicas, y si busca la verdad no puede hacer caso omiso de los hechos morfológicos.

Y, sin embargo, las mujeres, en su inconsciencia, se hallan más próximas a la naturaleza que los hombres. Las flores son sus hermanas, y están más cerca de los animales que el hombre, según lo demuestra el hecho de que tienen más tendencia a la sodomía que el varón (mitos de *Leda* y de *Pasifae*). Incluso sus relaciones con los perrillos falderos son más sensuales de lo que comúnmente se cree.[20] Pero las mujeres son seres humanos. Hasta la mujer más privada de Yo inteligible es, sin embargo, el complemento del hombre. Y seguramente el hecho de que la hembra humana sea el complemento sexual y erótico del macho humano, aun cuando no es el fenómeno moral del que tanto hablan los defensores del matrimonio, tiene, sin embargo, enorme importancia para el problema de la mujer. Los animales no son otra cosa que individuos, las mujeres son personas (aun cuando no personalidades). Les ha sido concedida la forma externa, no la interna, del juicio, la palabra, no el discurso, y tienen cierta memoria, aunque no la unidad continua de la conciencia de sí mismas. Poseen característicos *sucedáneos* de todas las cualidades del varón que favorecen las confusiones en que tantas veces incurren los admiradores de la feminidad. Se origina, en consecuencia, cierta *antisexualidad de los conceptos*, y muchos de ellos (vanidad, pudor, amor, fantasía, temor, sensibilidad, etc.) tienen un significado masculino y otro femenino.

Aparece nuevamente planteada la cuestión de cuál es la esencial y definitiva naturaleza de la contraposición de los sexos. Nuestras investigaciones han tendido desde su iniciación a demostrar que tales principios de la masculinidad y de la feminidad no son ideas metafísicas sino conceptos teóricos. El ulterior desarrollo de nuestra exposición ha demostrado las enormes diferencias que existen indudablemente entre el macho y la hembra, al menos en la especie humana, y que se extienden más allá de la simple diferencia sexual fisiológica. La opinión que sólo ve en el dualismo de los sexos el mecanismo para la distribución de las diversas funciones entre los diferentes seres, en el sentido de una división en el trabajo fisiológico —opinión que según creo debe su mayor difusión al zoólogo *Milne Edwards*— parece, pues, completamente inadmisible, y no merece la pena añadir una sola palabra acerca

20. No hay que confundir esto con la capacidad de abrazar toda la naturaleza, tal como la posee el hombre, que no es sólo naturaleza. Las mujeres se hallan en la naturaleza como una parte de la misma, y en relación recíproca causal con las restantes partes. Dependen en un grado mayor que el hombre de la luna y del mar, del tiempo y de las tormentas, de la electricidad y del magnetismo.

de la superficialidad y ridícula estrechez de sus puntos de vista. El darwinismo contribuyó en mucho a popularizar estos conceptos, y fueron muchos los que pensaron que los organismos sexualmente diferenciados derivarían de un estado anterior de indiferenciación sexual, es decir, se trataría de un perfeccionamiento de algunos seres que de este modo habrían aliviado la sobrecarga de sus funciones, a diferencia de otros tipos más primitivos que continuarían siendo asexuales o bisexuales. Gustav Theodor *Fechner*, mucho antes que los modernos impugnadores de *Darwin*, demostró, mediante argumentos indiscutibles, el error de considerar el «origen de los sexos» como una consecuencia de las «ventajas de la división del trabajo» o como una «facilitación de la lucha por la existencia».

No es posible estudiar aisladamente la significación del hombre y de la mujer; su importancia únicamente puede reconocerse y determinarse considerándolos uno frente al otro. La clase que nos permita reconocer la esencia de ambos sólo podrá encontrarse *en sus relaciones recíprocas*. Tales relaciones se vislumbran en cuanto intentamos establecer la naturaleza de la erótica. *La relación entre el hombre y la mujer es la misma que la del sujeto y el objeto. La mujer busca ser considerada como objeto.* Es propiedad del hombre o de la prole, y a pesar de sus manifestaciones en contrario, tan sólo quiere ser aceptada como una cosa.

Nadie sabrá menos lo que una mujer pretende que quien se interese por lo que en ella sucede e intente adentrarse en sus sentimientos, esperanzas y características internas. La mujer *no quiere* ser tratada como *sujeto*; en todos los momentos y en todas las circunstancias desea permanecer *pasiva, sentirse dirigida por una voluntad*, y se niega a ser contemplada y *estimada*. Su verdadera necesidad es ser apetecida corporalmente y constituir una propiedad de los demás. *Así como la simple sensación adquiere realidad cuando se transforma en concepto, es decir en objeto, así también la mujer adquiere su existencia y el sentimiento de la misma, únicamente cuando es elevada por el hombre o el niño, como sujeto, a la categoría de su objeto, con lo que recibe en don una existencia.*

Lo que en la teoría del conocimiento constituye la oposición del sujeto al objeto, se considera ontológicamente como el contrapuesto entre forma y materia. Trátase únicamente de la transposición de la diferencia desde lo trascendental a lo trascendente, desde lo crítico-experimental a lo metafísico. La materia, la absoluta carencia de individualización que toda forma puede presentar, que no tiene propiedades determinadas y persistentes, está tan falta de *esencia* como desprovista de *existencia* está la simple sensación, la materia de la experiencia. Mientras la oposición entre sujeto y objeto se refiere a la existencia *(en cuanto la sensación sólo adquiere realidad como objeto colocada frente al sujeto)*, la oposición entre forma y materia significa una diferencia de

la esencia (la materia sin forma está absolutamente privada de cualidades). Por esto Platón pudo designar también como la *no-existencia*, como el μὴ ὄν, a la materialidad, a la masa plástica en sí, carente de forma ἄπειρον, la masa maleable del ἐκμαγεῖον, en donde se adquiere la forma, a su lugar, su χώρα, el ἐν ᾧ aquella cosa eternamente *otra*, el θάτερον. Se arrastra al profundo pensador hasta el nivel de la máxima superficialidad cuando, como ocurre con frecuencia, se le atribuye la opinión de que su no existencia sea el *espacio*. Ciertamente ningún filósofo importante atribuiría al espacio una existencia metafísica, pero tampoco podrá considerarlo como la no existencia. Algunos charlatanes desvergonzados e irresponsables se caracterizan por creer que el espacio vacío es «aire», «nada»; sólo después de una profunda reflexión adquiere una realidad y llega a ser un problema. La no existencia de *Platón*, precisamente aquello que para los pedantes constituye la *máxima realidad* imaginable, la suma de los valores existentes, no es otra cosa que materia.

¿Se me podrá tachar de arbitrario si yo, aceptando y ampliando las opiniones de *Platón* —que llamó *madre y nodriza* de todo lo existente a ese algo capaz de asumir todas las formas— y siguiendo las huellas de *Aristóteles* —que en su filosofía natural ha atribuido, en el acto de la *procreación*, la parte *material* al principio femenino y la parte *formadora* al masculino— *considero que la importancia de la mujer para la humanidad es la de ser la representante de la materia*? El hombre, como microcosmos, está compuesto de vida superior y de vida inferior, de existencia metafísica y de la que carece de sustancia, de forma y de materia: *la mujer no es nada, tan sólo es materia.*

Este conocimiento corona el edificio que hemos construido, y merced a él puede ser explicado lo que aun permanecía confuso. La aspiración de la mujer se dirige al *contacto*, es sólo impulso de *contrectación* y no de detumescencia.[21] Por consiguiente, su sentido más fino, y el único que está más desarrollado que en el hombre es el del *tacto*.[22] La vista y el oído nos conducen hacia lo ilimitado y dejan presentir un infinito, mientras el tacto precisa de la más estrecha vecindad corporal para poder actuar; es el sentido eminentemente soez, y parece creado para un ser destinado a la comunión corporal. Nos proporciona la sensación de la resistencia, la percepción de lo palpable, y como indica *Kant*, lo único que puede decirse de la *materia* es que llena el espacio y que opone cierta *resistencia* a todo lo que intenta penetrarla. La experiencia del «obstáculo», como concepto psicológico de *cosa*, ha creado también el extraordinario carácter de realidad que poseen, para la mayor parte de los individuos, los datos del sentido del tacto, los cuales constituyen las cualidades «primarias» más sólidas del

21. Véase Parte II, cap. II.
22. Véase Parte II, cap. III.

mundo de la experiencia. Pero no son otra cosa que el último residuo de feminidad adherido todavía al hombre, por cuya acción la materia no pierde nunca para él su carácter de típica realidad. Si se diera un hombre absoluto la materia le parecería no sólo lógicamente, sino también psicológicamente, una no existencia.

El hombre es forma, la mujer, materia. Si esto es cierto debe encontrar también su expresión en la relación de sus diferentes acontecimientos psíquicos. Entre la sólida articulación de los contenidos anímicos masculinos y la inarticulación de las representaciones caóticas de la mujer se halla la misma relación que entre forma y materia. La materia pretende adquirir forma: por esto la mujer exige del hombre el *esclarecimiento* de sus borrosos pensamientos, la interpretación de las *hénides*.[23]

Las mujeres son la materia que adquiere cualquier forma. Algunas investigaciones parecen demostrar que las muchachas recuerdan mejor que los muchachos las lecciones aprendidas, y esto sólo se explica teniendo en cuenta la inanidad, la nulidad de las mujeres, que pueden ser *impregnadas* por cualquier tema, mientras el hombre sólo retiene lo que le interesa y olvida todo lo demás. Lo que se ha denominado *ductilidad* de la mujer, su extraordinaria facilidad para dejarse *influir* y sugestionar por los juicios ajenos, su total *transformación* por el hombre, se debe atribuir ante todo a que es pura materia carente de *forma original. La mujer no es nada* y por esto, sólo por esto, puede llegar a ser todo, mientras el hombre únicamente *puede ser lo que es. De una mujer se puede hacer lo que se quiera*, en el hombre a lo sumo se puede ayudar a que sea lo que quiere ser. De aquí que la educación, en el verdadero sentido de la palabra, sólo tenga un sentido en las mujeres. La educación nunca modificará nada esencial en el hombre, mientras que en la mujer las influencias extrañas pueden suprimir completamente incluso su propia naturaleza, la sobrevaloración de la sexualidad. La mujer podrá parecer una cosa u otra, pero siempre es lo mismo: nada. De la mujer no se puede decir que no tiene tal o cual cualidad, pues su cualidad característica *es la de no tener ninguna*. He aquí la gran complejidad y el gran enigma de la mujer, en esto estriba su superioridad y la imposibilidad de ser comprendida por el hombre, que siempre busca en ella un núcleo sólido.

Aun estando de acuerdo con las deducciones obtenidas, se nos podrá reprochar no haber dicho aún cuáles son las características del hombre. ¿Se podrán reconocer en él propiedades generales como lo son la *tercería* y la *falta de esencia* en la mujer? ¿Será posible formar un *concepto* general del hombre, como se ha formado el de la mujer, y se podrá definir tal concepto de un modo análogo?

Responderemos que la masculinidad habita precisamente en

23. Véase Parte II, cap. III.

el *hecho* de la individualidad, en las mónadas constitutivas. Pero cada mónada es *infinitamente* diferente de las restantes, y por ello no es posible agruparlas bajo un concepto general y común a todas ellas. El *hombre* es el *microcosmos*, y en él están contenidas todas las posibilidades. Hay que evitar confundir esto con la *susceptibilidad universal* de la mujer, que puede llegar a ser todo *sin ser nada*, mientras que el hombre *es* todo y alcanza a ser más o menos según su talento. El hombre tiene dentro de sí a la mujer, a la materia, y puede dejar que esta parte de su ser se desenvuelva, es decir, se descomponga y degenere, o puede reconocerla y combatirla —de aquí que él sea el único que llega a alcanzar la verdad acerca de la mujer. (Parte II, cap. II.) *La mujer, en cambio, no tiene posibilidad de desarrollarse como no sea a través del hombre.*

La significación del hombre y de la mujer sólo resalta claramente cuando se examinan las recíprocas *relaciones sexuales y eróticas*. El anhelo más profundo de la mujer es el de ser formada por el hombre, que en *este momento la crea*. La mujer desea que el hombre le infunda sus opiniones, completamente diferentes de las que hasta entonces ella tenía, y quiere ver demolido aquello que hasta ese momento había considerado exacto; en fin, pretende ser refutada en su conjunto para entonces poder adquirir una *nueva forma*. La voluntad del hombre es la que crea a la mujer, *impera* sobre ella y la modifica radicalmente (hipnosis). Ahora encontramos finalmente la aclaración acerca de las relaciones entre lo psíquico y lo físico en el hombre y en la mujer. Para el hombre ha quedado admitido que se trata de la influencia recíproca, tan sólo en el sentido de una creación unilateral del cuerpo por obra de la psiquis trascendente, como proyección de ésta sobre el mundo de los fenómenos, mientras que para la mujer, por el contrario, se aceptaba el paralelismo de las partes psíquico-empírica y físico-empírica. Ahora aparece de modo evidente que también en la mujer se manifiesta una influencia recíproca. Pero mientras en el *hombre* —que según la justificada doctrina de *Schopenhauer* es obra de sí mismo— la *propia* voluntad es la que *crea* y *transforma* al cuerpo, en la mujer es la voluntad ajena la que *influye* sobre él y lo *modifica* (sugestión, metavisión). El hombre, pues, no sólo se forma a sí mismo, sino también, y de modo más fácil, forma a la mujer. Los mitos del Génesis y de otras cosmogonías respecto a que la mujer ha sido creada por el hombre, encierran una verdad más profunda que la teoría biológica de la descendencia que admite la derivación del macho de la hembra.

Estamos ahora en condiciones de responder a aquel difícil problema que quedó planteado en el capítulo IX de la II Parte, respecto a cómo la mujer, que carece de alma y de voluntad, puede, sin embargo, descubrir hasta qué grado el hombre las posee. Hay que aclarar, de todos modos, que lo que la mujer percibe no es la naturaleza *especial* de un hombre, sino tan sólo el *hecho ge-*

neral, y quizá también el *grado de su masculinidad*. Es falso que la mujer sepa comprender por sí la *individualidad* del hombre; es una hipócrita o se procura una comprensión equivocada después de haber sido impregnada por la esencia masculina. El amante que cree ser comprendido por una muchacha será fácilmente engañado cuando ésta simule inconscientemente una profunda comprensión; pero aquel que sea más difícil de contentar no podrá menos de darse cuenta de que la mujer sólo posee el sentido de que hay alma, pero no *de lo que es*, y que se interesa únicamente por el *hecho formal general*, no de la particularidad de la personalidad. Para poder percibir y apercibir la forma especial sería necesario que la materia no estuviera *privada de forma*; la relación entre la mujer y el hombre es la misma que entre la materia y la forma, y su comprensión para él no es otra cosa que una buena disposición para adquirir una forma lo más vigorosa posible, el instinto de lo no existente para lograr una existencia. Tal «comprensión» no es, pues, teórica, no es un deseo de tener participación, sino una exigencia impertinente y egoísta. La mujer no tiene relación alguna con el *hombre*; de él sólo comprende la *masculinidad*, y si se la considera más exigente sexualmente que el varón, esta exigencia no es otra cosa que el ansia intensa de obtener una forma: *es la espera de la mayor cantidad posible de existencia.*

Y no otra cosa es en último término la *tercería*. La sexualidad de las mujeres es *supraindividual*, porque ellas no representan entes formados, limitados, individualizados, en el sentido más elevado. El momento supremo de la vida de una mujer, aquel en que se manifiesta su primitivo ser, el placer original, es cuando corre por ella el semen masculino. Entonces abraza impetuosamente al hombre, y es el máximo placer de la pasividad, todavía más intenso que el sentimiento de felicidad de las hipnotizadas; es la materia que en ese momento recibe forma y que no quiere ya abandonarla, sino permanecer ligada a ella eternamente. Por esto la mujer muestra tanta gratitud al hombre después del coito, sea que esta gratitud quede limitada a un momento, como ocurre en la desmemoriada prostituta callejera, sea que tenga más larga repercusión, como sucede en la mujer más ampliamente diferenciada. En el fondo de la tercería palpita ese infinito deseo de la pobreza de transformarse en riqueza, el ansia supraindividual de lo que está inarticulado por lograr la forma, retenerla y adquirir así una existencia. El hecho de que la mujer no sea una mónada y no tenga límite *facilita* la tercería, pero ésta sólo llega a ser realidad porque representa la idea de la *nulidad* de la *materia* que continuamente y de todas las maneras trata de incorporarse la forma. La tercería es el eterno impulso de la nada hacia un algo.

Así, progresivamente, la dualidad del hombre y de la mujer se desarrolla hacia el dualismo, hacia el dualismo de la vida superior y de la inferior, del sujeto y del objeto, de la forma y de la

materia, del algo y de la nada. Todo ser metafísico y trascendental es lógico y moral: *la mujer es alógica y amoral.* En ella no hay una repulsión para la lógica y para la moral, o sea que no es *antilógica* ni *antimoral.* No es el *no,* sino *nada,* no es *ni sí, ni no.* El hombre alberga la posibilidad para un algo y para la nada absoluta, y por ello todas sus acciones tienen una *dirección* hacia un lado o hacia otro. *La mujer no peca, pues es el pecado mismo, mientras en el hombre el pecado existe únicamente como posibilidad.*

El hombre puro es la imagen de Dios, de algo absoluto; la mujer, incluso la que está escondida en el hombre, es el símbolo de la nada; he aquí la importancia de la mujer en el universo, pues así se completan y condicionan recíprocamente el hombre y la mujer. Como una *contraposición* del hombre, la mujer tiene un sentido y una función en el universo, y lo mismo que el hombre es superior al macho de los animales, así también la mujer supera a las hembras de la zoología.[24] En la humanidad no están en lucha (como en el reino animal) el ser limitado y el no-ser limitado; *lo que en este caso se enfrentan son el ser ilimitado y el no-ser ilimitado.* Por esto, sólo el hombre y la mujer reunidos constituyen la especie humana.

El sentido de la mujer es, pues, el de ser la *negación del sentido.* Representa la *nada,* el polo opuesto de la divinidad, la *otra posibilidad de la especie humana.* Por esto nada hay tan despreciable como el hombre transformado en mujer, y tal hombre merece menos consideración que el delincuente más embrutecido. Así se explica el más grave temor que siente el hombre, el *temor ante la mujer,* que es el temor *ante la falta de sentido,* el temor *ante el abismo de la nada que le relaja.*

Únicamente la *mujer anciana* muestra, en realidad, lo que es la mujer. La belleza de la mujer es una pura creación del *amor* del hombre; una mujer se hace más hermosa cuando un hombre la ama, *porque ella corresponde pasivamente a la voluntad que asienta en su amor*; por muy místico que parezca este concepto es tan sólo una observación cotidiana. La vieja muestra que la mujer jamás *ha sido bella*; si existiera la mujer no existiría la hechicera. Pero la mujer es la nada, es un vaso vacío, por algún tiempo pintarrajeado y decorado...

Todas las cualidades de la mujer dependen de su *no-ser,* de su falta de *esencia.* Al no poseer una vida inmutable, sino tan sólo la terrena, favorece, como celestina, la procreación durante esa vida, y de igual modo es posible que el hombre que actúa sobre ella sexualmente la transforme y la haga receptiva. Así se reúnen las tres cualidades fundamentales de la mujer expuestas en este capítulo y que finalmente confluyen en su *no-ser.*

De este concepto del no-ser derivan por inmediata deducción,

24. Véase el final del capítulo X.

como sus dos determinaciones *negativas*, la mutabilidad y la mendacidad. Sólo la tercería, que representa la única *posición* de la mujer, no puede ser deducida tan fácilmente por el simple análisis.

Y esto es bien comprensible. La *existencia* de la mujer es en sí idéntica a la tercería, la afirmación de la sexualidad en general. *La tercería no es otra cosa que sexualidad universal*; la existencia de la mujer únicamente indica que en el mundo existe una tendencia radical hacia la sexualidad general. *Profundizar en las causas de la tercería es nada menos que aclarar la existencia de la mujer.*

Si tomamos como punto de partida el cuadro de la doble vida (cap. XII) observaremos la *dirección desde la vida suprema hacia lo terrenal, la elección de lo no existente en lugar de lo existente, la voluntad para la nada, el no, el mal en sí.* La *afirmación* de la nada es *antimoral*: es la necesidad de *transformar* lo que tiene *forma* en *informe*, en *materia*, es la necesidad *del destruir.*

Pero el «no» está emparentado con la nada, y por esto existe una profunda relación entre lo delictivo y lo femenino. Lo *inmoral* y lo amoral, que expresamente han sido *separados* en estas investigaciones, se tocan en el concepto que comúnmente se tiene de lo inmoral, y así se justifica hasta cierto punto la confusión en que de ordinario se incurre. La nada es tan sólo *nada*, no *es* y no tiene existencia ni esencia. Únicamente es el *medio* del no, lo que a través del no se *contrapone al algo. Tan sólo cuando el hombre afirma su propia sexualidad, cuando niega lo absoluto, cuando vuelve desde la vida eterna a la inferior, adquiere existencia la mujer. Únicamente en el momento en que el algo se transforma en nada puede la nada llegar a ser algo.*

En la *afirmación del falo* está lo *antimoral.* Por esto se considera el falo como lo más repugnante, por eso se pone siempre en relación con Satanás: el punto central del *infierno de Dante* (el centro de la Tierra) está formado por los *genitales de Lucifer.*

Así se explica el poder absoluto de la sexualidad masculina sobre la mujer.[25] *Tan sólo cuando el hombre se hace sexual adquiere la mujer consistencia e importancia: su existencia está ligada al falo, y por ello éste es su supremo señor y dominador ilimitado.* El hombre hecho sexo es el *destino de la mujer*; Don Juan, el único hombre ante el cual hasta su última fibra tiembla.

La maldición que suponemos gravita sobre la mujer es la mala voluntad de los hombres: la *nada es* tan sólo un instrumento en las manos del *no.* Los Padres de la Iglesia expresaban este concepto de un modo más patético considerando a la mujer como instrumento del diablo. *La materia por sí misma no es nada, y*

25. Véase el final del capítulo XI. Así encuentra también explicación el hecho de que las mujeres superiores sean bisexuales, es decir, no se hallan *exclusivamente* bajo la influencia del falo (Parte I, cap. VI). Sin embargo, parece que el histerismo desempeña un importante papel en el amor lésbico.

sólo debe su existencia a la forma. El pecado original de la forma es precisamente aquella impurificación que la mancilla y la impulsa a actuar sobre la materia. *Cuando el hombre se hizo sexual creó a la mujer.*

El hecho de que la mujer exista sólo significa que el hombre ha afirmado la sexualidad. La mujer es únicamente el resultado de esta afirmación, es la sexualidad misma (parte II, cap. II, al final).

La existencia de la mujer *depende* del hombre. El hombre, como figura contrapuesta a la mujer, al hacerse sexual le da forma y existencia. De aquí el interés de la mujer en que el hombre *adquiera sexualidad*, pues su existencia es tanto mayor cuanto mayor sea la sexualidad de éste. *Por esto* la mujer quiere que el varón *se concentre en el falo*, por *esto ella ejerce la tercería.* La mujer es incapaz de servirse de un individuo si no es como medio para su fin, para el fin del coito; y ella *no persigue otro objeto que el de hacer pecar al hombre.* Moriría en el momento en que el hombre pudiera vencer *su sexualidad.*

El hombre ha creado a la mujer y la continuará creando en tanto permanezca sexual. Al darle conciencia le otorga el *ser.* No renunciando al coito produce a la mujer. *La mujer es la culpa del hombre.*

Para reparar esta culpa debe servirle el amor. Así queda aclarado lo que en la parte final del capítulo anterior aparecía como un oscuro mito: así se explica cuanto entonces quedaba en las tinieblas: que la mujer no existió antes del pecado original del hombre y no existiría de no haber sido por éste; que él no le robó ningún tesoro que hubiera poseído anteriormente, y que desde el principio era miseria. El delito que el hombre ha cometido y sigue cometiendo por la creación de la mujer, esto es, por la afirmación del coito, *lo expía en el erotismo.* ¿De dónde podría derivar la generosidad del amor que nunca le parece haber hecho lo bastante? ¿Cómo se explica, de no ser así, que el amor intente conceder un alma precisamente a la mujer, y no a otro ser cualquiera? ¿Cómo dar cuenta de que el niño no sea aún capaz de amar, y que el amor surja simultáneamente con la sexualidad en la época púber con una nueva afirmación de la mujer, con la renovación de la culpa? La mujer es en todo y por todo el único objeto que el instinto del hombre se ha creado como su propio fin, como la imagen alucinante que su ilusión pretende hacer suya eternamente, y que es la objetivación de la sexualidad masculina, *la sexualidad corporizada, su culpa hecha carne.* Todo hombre al encarnarse crea también para sí una mujer. La mujer, por el contrario, no existe por culpa propia, sino por la culpa ajena, y todo lo que se le puede reprochar es culpa del hombre. El *amor encubre* la culpa en lugar de *vencerla*; eleva a la mujer en lugar de *anularla.* El algo toma en sus brazos a la nada, y cree así libertar al mundo de la negación y conciliar todas las contradicciones; y, sin em-

bargo, la nada no podría hacer otra cosa que desaparecer cuando el algo se alejase de ella. Como el odio del hombre contra la mujer es tan sólo odio todavía inconsciente contra la propia sexualidad, su amor es su intento más audaz, más manifiesto, para salvar a la mujer como mujer, en lugar de negarla como tal en su fuero interno. Tan sólo de esto se origina la conciencia de la culpa; mediante ella se pretende eliminarla en lugar de expiarla.

La mujer es la culpa del hombre y existe únicamente por su culpa, y si la feminidad significa tercería hay que atribuirlo a que toda culpa tiende a aumentarse por sí misma. Lo que la mujer realiza eterna e inconscientemente, sin poder hacer otra cosa, por su simple existencia, por su propia esencia, es tan sólo *una tendencia del hombre*, una segunda, indestructible, *ruin* tendencia; ella, igual que la *Walküre* (Walkiria) es la «*blind wählende Kür*» (la ciega fortuna) de una voluntad extraña. La materia parece un enigma no menos insondable que la forma, la mujer es tan infinita como el hombre, la nada tan eterna como el ser; pero esta eternidad es únicamente la eternidad de la culpa.

XIII. El judaísmo

«Se trata de algo realmente existente, claramente expresable, y no de algo totalmente irreal que se pretende vivificar artificialmente por una fuerza extraña.»

RICHARD WAGNER

No podría sorprender si alguien expresara la opinión de que en su conjunto los conceptos hasta ahora expuestos han sido excesivamente favorables para «los hombres», que de este modo han sido colocados sobre un pedestal demasiado alto. Aun cuando prescindamos de algunos argumentos triviales que servirían a ciertos ambiciosos o bobalicones para creer que el mundo se encierra en ellos, podría aducirse que no sólo hemos tratado al sexo masculino de un modo harto indulgente, sino también podría reprochársenos un tendencioso deseo de omitir las facetas repulsivas y mezquinas de la masculinidad para, en cambio, presentar en primer plano sus mejores cualidades.

La inculpación sería injustificada. No he tenido el menor propósito de idealizar a los hombres para poder denigrar más fácilmente a las mujeres. Por mucha estrechez de mente y por mucha vulgaridad que se encuentre entre los representantes de la masculinidad, en cualquier hombre se hallan frecuentes *posibilidades* cuyo desconocimiento sería doloroso y despertaría el rencor, posibilidades que en la mujer no existen en la realidad ni en el pensamiento. Poco me importa establecer aquí las diferencias que se hallan entre los hombres, aunque no se me oculta su importancia. Trátase, en primer término, de determinar aquello que la mujer *no* es, y de afirmar que al sexo femenino le falta mucho de lo que jamás se halla *totalmente* ausente incluso en los hombres más mediocres y plebeyos. Lo que ella es, las cualidades positivas de la mujer, se pueden encontrar también en muchos hombres. Como ya hemos indicado en repetidas ocasiones existen *hombres que se transforman en mujeres* o que permanecen en el estado femenino; pero no existe mujer alguna que se eleve por encima de determinados y no muy altos límites morales e intelectuales. En consecuencia, lo repetiré una vez más, la *mujer superior todavía se halla muy por debajo del hombre de condición más baja.*

Pero esas objeciones podrían incluso ir más allá y llegar a un punto cuyo desconocimiento redundaría en descrédito de la teoría. Existen ciertos pueblos y razas en los cuales los hombres, aunque no se puedan considerar en modo alguno como formas intersexuales, se avecinan muy poco y muy rara vez a la idea de

la masculinidad, tal como nos la hemos representado en este trabajo, hasta el punto de que los principios sustentados e incluso la base sobre que descansan podrían ser sacudidos. ¿Qué podría decirse, por ejemplo, de los *chinos* con su femenina falta de necesidades y su carencia de aspiraciones? Podría llegar a creerse en una marcada feminidad de todo este pueblo. No es posible, al menos, considerar como un simple capricho de toda una nación, la costumbre de usar coleta, mereciendo mención, por otra parte, que el desarrollo de la barba es extraordinariamente escaso. ¿Qué podría decirse, también, de los *negros*? Jamás ha aparecido entre ellos un genio, y moralmente están, de ordinario, a un nivel tan bajo que en América comienza a temerse que se haya cometido una gran ligereza al emanciparlos.

Aunque el principio de las formas intersexuales quizá pueda tener gran importancia para una antropología racial (en cuanto parece que algunos pueblos poseen mayor proporción de feminidad) hay que convenir, sin embargo, que las deducciones hasta ahora obtenidas se refieren al *hombre ario* y a la *mujer aria*. Tan sólo después de haber hecho un estudio psicológico profundo y detenido acerca de los caracteres raciales podrá establecerse cuáles son las cualidades en que concuerdan los restantes troncos de la humanidad y el que ocupa el nivel superior, y se logrará determinar las causas que impiden a aquéllos aproximarse a éste.

He elegido el judaísmo como objeto de particular consideración porque, como podrá verse, es el más tenaz y peligroso enemigo de los conceptos que hemos desarrollado, y especialmente de los que vamos a desarrollar, así como de todas las deducciones que se derivan de tales conceptos. Los judíos parecen tener cierto parentesco antropológico con las dos razas mencionadas, los negros y los mongoles. Recuerdan a los negros por el pelo ensortijado, y a los mongoles por la forma del esqueleto facial de tipo chino o malayo, así como por la coloración amarillenta de la piel.

Trátase tan sólo de resultados obtenidos por la observación cotidiana, y a los que no debe darse mayor importancia de la que en realidad tienen. El problema *antropológico* del origen de los judíos es probablemente insoluble, e incluso una respuesta tan interesante como la que dio H. S. *Chamberlain* en sus famosas *Bases del siglo XIX*, ha encontrado en los últimos años muchos opositores. Carezco de las dotes necesarias para ocuparme de este problema, y lo que en este lugar analizaremos con brevedad, pero con toda la profundidad posible, es la cuestión concerniente a la cualidad psíquica de los judíos.[1] Esta tarea es propia de la observación y del análisis psicológicos, y puede ser llevada a término haciendo caso omiso de las hipótesis acerca de los procesos históricos que se escapan a una comprobación. Tal empresa precisa únicamente un gran objetivismo, tanto mayor cuanto que la

posición que hoy se asume frente a los judíos sirve para catalogar la situación pública de cada uno, e incluso constituye un carácter diferencial entre los hombres civilizados. Quizá pueda decirse que el valor que se ha dado en general a esta cuestión no es paralelo a su gravedad e importancia, que así ha sido excesivamente exagerada. Dondequiera que sea, en el terreno cultural o material, religioso o político, artístico o científico, biológico o histórico, caracterológico o filosófico, se tropieza una y otra vez con el problema del judaísmo y con sus causas más profundas. Ningún trabajo podrá considerarse excesivo para encontrar esas causas, pues la ganancia obtenida recompensará con creces nuestras fatigas.[2]

Debo, ante todo, decir claramente lo que yo entiendo por judaísmo. En mi opinión no se trata de una *raza*, ni de un *pueblo*, ni menos todavía de un credo legalmente reconocido. *El judaísmo debe ser considerado tan sólo como una dirección del espíritu, como una constitución psíquica posible a todos los hombres, que en el judaísmo histórico ha encontrado su realización más grandiosa.* La exactitud de esta afirmación queda demostrada en primer término por el *antisemitismo.*

Los arios más puros, aquellos que están seguros de serlo, no son antisemitas. Podrán sentirse molestos ante las características judías más notables, pero como no llegan a ser presas del antisemitismo son denominados «filosemitas» por los defensores del judaísmo, y sus expresiones de asombro y estupor contra el odio al judío se citan con frecuencia cuando los semitas son vituperados y escarnecidos.[3] En los antisemitas *agresivos* se encontrarán siempre, por el contrario, ciertas cualidades judías que incluso pueden manifestarse en su fisonomía, aunque su sangre sea pura y libre de toda mezcla semita.

Y no podría ser de otro modo. *De igual manera que sólo se ama en otros aquello que se quisiera ser, y, sin embargo, no se es completamente, así también sólo se odia aquello que en modo alguno se quiere ser, y, sin embargo, se es en parte.*

1. En mi opinión, las cualidades espirituales de los judíos son muy características y uniformes, muy diferentes de las tendencias psíquicas y afectivas que poseen los restantes pueblos de la tierra. Debido a esto no creo que sea posible explicar la calidad racial del judío como la consecuencia del cruzamiento y mezcla de diferentes pueblos. De ser así, podrían perseguirse y descubrirse, psicológicamente, tales componentes. El judaísmo es, probablemente, una completa unidad, y está condenado al fracaso cualquier ensayo para establecer empíricamente su origen y composición. Se puede estar muy lejos de ser filosemita y, sin embargo, admitir que encierra una verdad su creencia de ser un «pueblo elegido».

2. El autor quiere hacer notar que él mismo tiene origen judío.

3. Un individuo casi libre de influencia judaica fue *Zola*, quien por ello era filosemita. Los hombres más famosos fueron, en cambio, casi siempre antisemitas (*Tácito, Pascal, Voltaire, Herder, Goethe, Kant, Jean Paul, Schopenhauer, Gillparzer, Wagner*), y debe atribuirse a que, como genios que eran, encerraban dentro de su espíritu múltiples personalidades, y, en consecuencia, podían comprender mejor el judaísmo.

No se puede odiar algo con lo que no se tenga cierta semejanza. Con frecuencia, los hombres sólo captan de sus semejantes las malas cualidades que les son comunes.

Así se explica que los antisemitas más violentos se encuentren entre los semitas. Tan sólo los judíos puros, igual que los arios puros, no son antisemitas. Entre los restantes, los espíritus más vulgares expresan su antisemitismo únicamente en presencia de sus compañeros, y se dirigen a ellos sin haber intentado nunca formar un juicio acerca de sí mismos. Sólo pocos acusan su antisemitismo, comenzando por su propia persona.

No es por ello menos cierto que quien odia al judío odia en primer término al que lleva en él, y cuando lo persigue en los demás es un intento para librarse de su carga localizándola en quienes le rodean. El odio es, como el amor, un fenómeno de proyección. El hombre odia únicamente a otra persona cuando ésta le produce un recuerdo desagradable de sí mismo.[4]

El antisemitismo de los *judíos* nos proporciona, pues, la prueba de que nadie que los conozca los encuentra dignos de afecto, ni siquiera ellos mismos. El antisemitismo de los *arios* muestra, en cambio, que no hay que confundir el *judaísmo* con los *judíos*. Existen arios que son más judíos que algunos judíos, y existen judíos que en realidad son más arios que ciertos arios. No quiero enumerar a aquellos no semitas, que tenían en sí mucho de judaísmo, trátese de los de escasa importancia (como el conocido Friedrich *Nicolai*, que vivió en el siglo XVIII) o de los de mediana grandeza (no es posible dejar de hacer mención de Friedrich *Schiller*), ni tampoco pretendo analizar en ellos esa cualidad. Pero ni siquiera Richard *Wagner* —el *más profundo* antisemita— está libre de la influencia judaica, incluso en su arte, aunque no sea posible negar que se trata del artista más grande de la historia de la humanidad, y aun cuando su *Siegfried* sea lo *menos* judío que pueda imaginarse. Pero nadie es antisemita sin causa. De igual modo que la hostilidad de *Wagner* contra las grandes óperas y contra el teatro puede atribuirse a que se sentía poderosamente atraído por ellos, atracción que todavía se reconoce claramente en el *Lohengrin*, así también su música, que en sus motivos aislados es la más grandiosa del mundo, no está completamente libre de cierta pesadez, de exceso de sonoridad, de falta de distinción, y de aquí el cuidado que ponía el autor en la instrumentación externa. Tampoco puede desconocerse que la música de *Wagner* provoca la más fuerte impresión tanto en los antisemitas judíos, incapaces de libertarse por completo del judaísmo, como en los indogermanos antisemitas que temen caer en él. Quiero prescindir totalmente en este lugar de la música de *Parsifal* —que siempre será tan incomprensible a los judíos genuinos

4. Véase el capítulo XI.

como su poema—, del «coro de los peregrinos» y del viaje a Roma de *Tannhäuser*, así como de otros fragmentos. También puede decirse que sólo un alemán pudo tener una conciencia tan clara de la esencia del germanismo como la tuvo *Wagner* en los *Maestros cantores de Nürenberg*. Piénsese, finalmente, en aquella parte de su carácter por la cual se sentía más atraído hacia *Feuerbach* que hacia *Schopenhauer*.

No es mi propósito rebajar psicológicamente a este gran hombre. El judaísmo le sirvió de mucho para llegar al completo esclarecimiento y afirmación del polo opuesto, para elevarse hasta Siegfried y Parsifal, y para dar al germanismo la máxima expresión que ha encontrado en la historia. Todavía alguien más grande que *Wagner* tuvo que superar su judaísmo antes de encontrar su propia misión, y anticipando conceptos diremos que *quizá la importancia en la historia mundial y el servicio enorme prestado por el judaísmo no ha sido otra cosa que conducir continuamente a los arios por el camino de la conciencia de sí mismos, y advertirlos que así deberían permanecer*. Esto es lo que los arios deben *agradecer* a los judíos, y gracias a ellos saben que deben guardarse de las *posibilidades judaicas que puedan encerrar*.

Este ejemplo habrá aclarado suficientemente lo que en mi opinión debe entenderse por judaísmo. No se trata de una nación, de una raza, de una religión, de una escritura. Desde ahora en adelante, cuando hable de los judíos, no me referiré al individuo ni a la comunidad, sino en general al hombre en cuanto participa de la idea platónica del judaísmo. Y sólo la importancia de esta idea es la que me interesa esclarecer.

El hecho de incorporar esta investigación a una psicología de los sexos impone ante todo establecer dicha limitación. Quien se detenga a pensar en la mujer y en los judíos quedará sorprendido al darse cuenta del grado en que estos últimos están impregnados de esa feminidad cuya esencia fue estudiada por nosotros, contraponiéndola simplemente a la masculinidad, *sin establecer otras distinciones*. Se podría estar tentado a atribuir mayor feminidad a los judíos que a los arios, y creer que incluso una platónica *μέθεξις* se agitase en los judíos más varoniles.

Esta opinión sería errónea. Pero dado que precisamente aquellas particularidades que mejor expresan la naturaleza íntima de la mujer vuelven a encontrarse de modo muy marcado en los judíos, es indispensable establecer las concordancias y las diferencias.

A un primer examen parecería que existe una concordancia completa, y al remontarse en las analogías creeríamos encontrar confirmadas las conclusiones a que antes hemos llegado, e incluso enriquecidas por nuevos hallazgos. Se diría, pues, que es indiferente comenzar por uno u otro punto.

Para citar una analogía con las mujeres, y por cierto muy notable, recordaremos que los judíos prefieren los bienes muebles

—incluso ahora que les está permitida la adquisición de cualesquiera otros— y, a pesar de su sentido comercial, no sienten la necesidad de la *propiedad*, al menos en su forma más característica, la propiedad de la tierra. La propiedad está indisolublemente relacionada con la *individualidad*. De esto depende también que los judíos se encuadren fácilmente en las filas del comunismo. El *comunismo* como tendencia a la *comunidad* debe ser siempre diferenciado del *socialismo*, como esfuerzo hacia la *cooperación* de la sociedad y hacia el reconocimiento de la humanidad en cada uno de sus miembros. El socialismo es ario (*Owen, Carlyle, Ruskin, Fichte*), el comunismo, judío[5] (*Marx*). El pensamiento que informa la socialdemocracia moderna está muy alejado del socialismo cristiano prerrafaelista, ya que los judíos desempeñan en él un papel muy importante. A pesar de sus tendencias hacia la socialización, la forma marxista del movimiento obrero (en oposición a *Rodbertus*) no tiene relación alguna con la idea del *Estado*, lo cual debe atribuirse únicamente a la completa incomprensión de los judíos para esa idea. La idea del Estado, por demasiado abstracta, está muy lejos de los móviles concretos que satisfacen íntimamente a los judíos. El Estado reúne en sí todos los fines, lo que sólo puede ser razonablemente realizado por la unión de los seres más provistos de razón. *Pero esta razón kantiana, el espíritu, es lo que parece faltar, ante todo, tanto en los judíos como en las mujeres.*

En consecuencia, el sionismo no tiene probabilidades de triunfar aunque ha reunido los sentimientos más nobles de los judíos. Y es que el sionismo es la negación del judaísmo, cuya idea es la difusión por toda la faz de la tierra. El concepto de ciudadano es completamente *ajeno* al judío, y por ello jamás ha existido un *Estado* judío, en el verdadero sentido de la palabra, y jamás existirá. La idea del Estado supone una posición, el sometimiento de los fines interindividuales, la decisión voluntaria de obedecer a un orden jurídico determinado, cuyo *símbolo* (nada más que símbolo) es el jefe del Estado. En consecuencia, lo contrario al Estado es la anarquía, con la cual, incluso hoy, se confunde el comunismo, debido a su incomprensión para la idea del Estado, aun cuando la mayor parte de los restantes elementos se aproximen al movimiento socialista. A pesar de que el pensamiento del Estado no ha conseguido realizarse en ninguna de las formas históricas, en todas las tentativas llevadas a cabo se encuentra una parte, quizá mínima, de él, y basta ese mínimo para elevar a un organismo por encima de las puras asociaciones que tengan por único objeto los negocios o el poder. La investigación histórica de cómo se origina un determinado Estado nada nos dice acerca de la *idea* que en él late, *en tanto* que se trate de un Estado y no

5. Y ruso. Los rusos, sin embargo, se caracterizan por su falta de sociabilidad y, entre todos los pueblos europeos, son los que menos comprenden el Estado. Después de cuanto hemos dicho no puede sorprender que casi siempre sean antisemitas.

de un cuartel. Para comprender la idea será necesario prestar mayor atención a la hasta ahora traída y llevada doctrina del contrato de *Rousseau*. Sólo en el Estado, en cuanto sea Estado, encuentra su expresión la asociación de personalidades éticas con fines comunes.

El hecho de que la *idea del Estado* haya sido y sea *extraña* a los judíos indica que a *éstos, como a la mujer, les falta personalidad, suposición que efectivamente quedará confirmada.* La insociabilidad judía, como todas sus particularidades femeninas, sólo puede derivarse de la falta del Yo inteligible. Los judíos, como las mujeres, encuentran satisfacción en reunirse, pero no se *relacionan* entre sí como seres autónomos y diferentes, ligados por una idea superindividual.

Del mismo modo que en la realidad no existe una «dignidad *femenina*», así tampoco es posible representarse un *gentleman* judío. El judío genuino carece de esa distinción interna que tiene por consecuencia el respeto al propio Yo y la consideración al de los ajenos. *No existe nobleza judía*, y esto es tanto más notable cuanto que, desde hace miles de años, el matrimonio tiene lugar casi exclusivamente entre individuos de la misma raza.

La denominada arrogancia judía encuentra también su explicación ulterior en la falta de *conciencia* de sí mismos y en la enorme necesidad de exagerar el valor de la propia personalidad rebajando la de quienes les rodean. *En consecuencia, el verdadero judío, como la mujer, carece de Yo, y, por tanto, no tiene valor propio.* De aquí su femenina ambición por los títulos, aunque sus antepasados sean muy anteriores a las más rancias aristocracias, ambición que corre pareja con su deseo de alardear de algo. Ese deseo se exterioriza por su frecuente aparición en los mejores palcos de los teatros, por los cuadros que adornan sus salones, por sus amistades con los cristianos y por su dedicación a la ciencia. Pero, al mismo tiempo, la incomprensión judaica para todo lo aristocrático se funda en lo siguiente: el ario siente la necesidad de saber quiénes fueron *sus* abuelos, les respeta, y se interesa por ellos *porque han sido sus abuelos*, y porque siempre pone más alto su pasado que los judíos, quienes carecen de esa veneración a consecuencia de que no saben dar valor alguno a la vida. Al judío le falta completamente ese orgullo por sus antepasados, que posee, en cierta medida, incluso el ario más pobre y plebeyo. No honra como éste a los que le precedieron porque son sus abuelos, sino que en ellos se honra a *sí mismo*. Será falso pretender citar como una objeción la extraordinaria fuerza de la tradición judía. La historia de su pueblo, incluso para sus más fieles intérpretes, no significa la suma de aquello que fueron, sino el manantial del que surgen nuevos sueños de esperanza. El *pasado* del judío no es realmente su pasado, únicamente es su *futuro*.

Los defectos del judaísmo han sido atribuidos por algunos, y no sólo por los judíos, a la brutal opresión y servidumbre a que

han estado sometidos durante toda la Edad Media hasta el siglo XIX. El sentido de la esclavitud, dícese, ha sido cultivado en el judío por el ario, y existen no pocos cristianos que consideran al judío como su propia culpa. Esa autoacusación es exagerada, ya que no es posible hablar de cambios profundos originados en el hombre por influencias *exteriores* ejercidas en el curso de las generaciones, sin que esas causas exteriores no hayan encontrado en el individuo mismo una base para desarrollar su acción. Todavía no se ha demostrado que existe una herencia de las cualidades adquiridas, y todavía es más seguro para el *hombre* que para el resto de los seres vivos que el carácter del individuo, como el de la raza, se mantiene constante a pesar de todas las aparentes adaptaciones. Sólo una frívola superficialidad puede hacer creer que el hombre es formado por su ambiente, y sería vergonzoso dedicar aunque fuera una línea a combatir tal idea. Cuando el hombre se modifica, la alteración sólo tiene lugar desde el interior al exterior, o, como ocurre en la mujer, jamás es una realidad, y la constante eterna se encuentra en el no ser. ¿Cómo se puede pensar, por lo demás, en una producción histórica de los judíos cuando ya el Antiguo Testamento nos habla de cómo *Jacob*, el patriarca, mintió a su padre moribundo *Isaac*, engañó a su hermano *Esaú* y explotó a su suegro *Laban*?

Con *razón* los defensores de los judíos aducen que éstos, según la estadística, rara vez cometen crímenes tan graves como los arios. El judío no es *antimoral*, propiamente hablando, pero también debería añadirse que tampoco representa el tipo ético más elevado. Es más bien relativamente amoral, ni muy bueno, ni muy malo, en el fondo ni una cosa ni otra, algo *vulgar*. *En consecuencia, el judaísmo carece tanto de la idea de los ángeles como de la del demonio*, es decir, tanto de la representación del bien como de la del mal. Esta afirmación no queda quebrantada citando el libro de Job, la figura de Belial y el mito del Edén. No es mi intención entrar a discutir las críticas modernas acerca de las fuentes que han dado origen a esos conceptos, pero lo que puedo afirmar es que en la vida psíquica del judío de hoy, sea «ortodoxo» o «no ortodoxo», el principio angélico y el diabólico, el cielo y el infierno tienen mínima importancia religiosa. Aun cuando el judío jamás alcanza el máximo nivel moral, hay que reconocer que el homicidio y los actos violentos son menos frecuentes entre ellos que entre los arios, y así puede comprenderse también la ausencia de todo temor a la idea de la existencia de espíritus diabólicos.

Al igual que los defensores de los *judíos*, los abogados de las *mujeres* aducen la insignificante criminalidad que entre ellas se observa como una demostración de su más elevada moral. La homología entre unos y otras aparece cada vez más completa. No hay ningún diablo femenino, como tampoco hay un ángel femenino. Sólo el amor, esa tozuda negación de la realidad, puede

dar lugar a que el hombre vea en la mujer un ser celestial, y sólo el odio ciego la puede declarar corrompida y perversa. *Lo que falta tanto a la mujer como a los judíos es la grandeza,* en cualquier sentido que se comprenda, sea bajo el aspecto de un gran triunfo moral sea como un profundo servilismo para lo antimoral. En el hombre ario el principio del bien y del mal de la filosofía religiosa *kantiana* se *hallan unidos, y al mismo tiempo ampliamente separados;* en él luchan su demón bueno y su demón malo. En el judío, casi como en la mujer, el bien y el mal todavía no están completamente diferenciados. No hay ningún judío asesino, como tampoco hay un judío santo. Así, puede creerse muy justificadamente que los pocos elementos demoníacos que se encuentran en la tradición judía derivan del parsismo y de Babilonia.

Los judíos no viven, pues, como individuos libres, dueños de sí mismos, capaces de elegir entre la virtud y el vicio, como los arios. Sin siquiera proponérnoslo podemos representarnos a éstos *como una falange de diferentes individuos,* mientras aquéllos constituyen un plasmodio continuo que se extiende sobre una amplia superficie. El antisemitismo supone falsamente que existe entre los judíos un acuerdo consciente, y habla de la «solidaridad judía». Ésta es una confusión fácil de comprender. Cuando se hace una acusación contra cualquier desconocido perteneciente al judaísmo, todos los judíos se sienten internamente dispuestos en su favor, y desean, esperan y buscan demostrar su inocencia. *Pero no se crea que el sujeto en cuestión les interesa por ser un individuo judío, que su suerte individual, debido a esa condición, les despierta mayor piedad que si se tratara de un ario injustamente perseguido.* No, no es ésta la causa. *Los mencionados fenómenos de parcialidad involuntaria se deben puramente a la amenaza que podría cernirse sobre el judaísmo, al temor a que pueda caer una sombra dañosa sobre la totalidad de los judíos o, por mejor decir, sobre todo lo que tenga relación con ellos, sobre la idea del judaísmo.* Es lo mismo que ocurre cuando las mujeres oyen con satisfacción criticar a algunas de sus compañeras, e incluso ayudan a denigrarlas, siempre que con ello no salga perjudicado el sexo femenino en general, y no se despierte el recelo de los hombres contra el matrimonio. Se defiende tan sólo la especie, no la persona; únicamente se protege el sexo y, en consecuencia, la raza, no el individuo. El individuo sólo es tomado en consideración en cuanto pertenece al grupo. *El judío genuino, como la mujer genuina, únicamente vive en la especie, no como individualidad.*[6]

Así se explica que la *familia* (como complejo biológico, no jurídico) desempeñe entre los judíos un papel mucho más importante que en el resto de los pueblos del mundo, siguiéndoles muy de cerca los ingleses, quienes, como veremos más adelante, tienen

6. La creencia en Jehová y la doctrina de Moisés son tan sólo la fe en la especie judía y en su fuerza vital. Jehová es la idea personificada del judaísmo.

muchas semejanzas con ellos. La familia, en este sentido, reconoce un origen femenino, maternal, y no tiene relación alguna con el Estado ni con la formación de la sociedad. El nexo entre los miembros de una familia, únicamente como consecuencia del medio común en que viven, es más íntimo entre los judíos. Una cualidad propia de los indogermanos, que se presenta en todos los sujetos, pero de modo más marcado entre los más inteligentes, es la de no hallarse nunca en completo acuerdo con el *padre*. Esto es debido a que consciente o inconscientemente el individuo siente cierta *cólera* por quien le trajo a la vida sin pedirle consentimiento, y le dio el nombre que le plugo cuando vino al mundo, hechos que ya le hacen *depender* de él, sin olvidar también otras profundas consideraciones metafísicas. Tan sólo entre los judíos se observa que el hijo está íntimamente ligado a la familia, y sus ideas en perfecta comunión con las del padre. En cambio, entre los cristianos, el padre y los hijos se colocan en la relación de amigos. También las hijas de los arios están menos sujetas a la familia que las judías, y con frecuencia eligen una ocupación que las aleja de parientes y de padres, y les confiere independencia.

En este lugar debemos aducir las pruebas confirmatorias de que —según decíamos en el capítulo anterior— la vida no individual, no separada de la de los restantes individuos, es la premisa indispensable para terciar como casamenteros y en empresas celestinescas. Los hombres que se dedican a esos menesteres tienen en sí algo de judíos, *y he aquí el punto donde alcanza la máxima concordancia la similitud entre la feminidad y el judaismo*. El judío es siempre más lujurioso, más lascivo, aun cuando, quizá debido a que su naturaleza no es propiamente antimoral, sea sexualmente menos potente, y seguramente menos capaz de *grandes placeres* que los arios. Sólo los judíos son verdaderos casamenteros, y, en efecto, las intervenciones de ese género encuentran su máxima difusión entre los semitas. Cierto es que tales mediaciones son muy necesarias en el judaísmo, pues, como ya hemos indicado en otras páginas (véase parte I, cap. III), en ningun otro pueblo de la tierra se encuentra tan escaso número de matrimonios por amor. Una prueba más de que el judío carece de alma.

La incomprensión de los semitas para todo lo que represente ascetismo corrobora la suposición de que la tercería constituye una predisposición orgánica del judío, y esa suposición encuentra nuevo apoyo en el hecho de que los rabinos judíos se dedican de buen grado a especular con los problemas de la multiplicación y conocen una tradición verbal acerca de la procreación de los hijos. Lógico es que así ocurra en un pueblo cuyo deber moral principal es, al menos a su juicio, el de «multiplicarse».

La tercería consiste, principalmente, en borrar los límites, y *el judío es el encargado de hacerlo*, κατ' ἐξοχήν. Es el polo opuesto del aristócrata, pues el principio fundamental de la aristocracia es la estricta *observación* de todos los *límites* entre los hombres.

El judío es comunista congénito y siempre tiende a la comunidad. A ello debe atribuirse la falta de formas en sus relaciones con los demás y la carencia de tacto social. Los finos modales sólo representan un buen medio para reforzar y proteger los límites de las mónadas individuales; pero el judío no es monadólogo.

Deseo recalcar, aunque debería darse por sobreentendido, que, a pesar de la escasa estima que tengo por los judíos genuinos, no pasa por mi mente justificar con las presentes y futuras observaciones ninguna persecución teórica o práctica contra los semitas. Hablo del judaísmo como idea platónica —no existe un judío absoluto, como no existe un absoluto cristiano—, no hablo de los judíos como individuos, ya que me dolería profundamente ofender a muchos de ellos, y sería, por otra parte, injusto aplicar los conceptos expresados a algunos de sus miembros. Advertencias como la de «comprar únicamente a los cristianos» tienen un tinte *judío*, pues consideran y valoran al individuo tan sólo como perteneciente a la especie, y, de igual modo, el concepto judío del «Goy», aplicado a todo cristiano, ha caído en desuso.

No recomendamos, por tanto, el boicot ni la expulsión de los judíos, ni tampoco su eliminación de los cargos y de los puestos honoríficos. Tales medidas no resuelven el problema judío, pues se apartan del camino de la moralidad, pero tampoco puede solucionarlo el «sionismo». El sionismo pretende reunir a los judíos, quienes, como ha demostrado H. S. *Chamberlain*, mucho tiempo antes de la destrucción del templo de Jerusalén habían en parte elegido como forma natural de su vida la de la Diáspora, que se extiende por toda la tierra, sin permitir a sus componentes echar raíces en parte alguna. El sionismo es, pues, antijudío. Los judíos tienen que vencer al judaísmo antes de que estén maduros para el sionismo.

A este objeto sería necesario, en primer término, que los judíos llegaran a comprenderse entre sí, aprendieran a conocerse y a combatirse, para vencer de este modo al judaísmo que encierran en su interior. Hasta ahora, los judíos únicamente se conocen en cuanto gustan de bromear a su propia costa, pero sólo de modo *inconsciente* el semita reconoce que el ario es superior a él. Únicamente con la decisión inquebrantable de adquirir la máxima autoestimación podría libertarse el judío del judaísmo. Tal decisión puede tomarla y mantenerla el individuo, no el grupo, por muy fuerte y honorable que éste sea. En consecuencia, el problema judío sólo puede ser resuelto *individualmente*, y *cada semita debe intentar solucionarlo en su propia persona.*

No hay otra solución ni puede haberla. El sionismo jamás logrará encontrarla.

El judío que hubiera logrado superarse, que se hubiera transformado en cristiano, tendría perfecto derecho a ser considerado por el ario como individuo, y no como perteneciente a una raza, de la cual se habría separado merced a sus aspiraciones morales.

Entonces podría estar tranquilo, pues nadie sería capaz de oponerse a sus fundadas pretensiones. El ario, colocado en un plano superior, tiene siempre la necesidad de estimar al judío, y su antisemitismo no es para él un placer ni un entretenimiento. Por ello los arios no gustan de que el judío haga confesiones respecto a los judíos, y quien así procede puede estar seguro de que ha de encontrar entre aquéllos todavía menos favor del que le espera entre sus compañeros, que son enormemente sensibles en este terreno. El ario desea precisamente que el judío justifique su antisemitismo haciéndose bautizar. El peligro de esta manifestación externa de sus honradas aspiraciones no será preocupación para el judío que pretende su liberación *interna*. Debe realizar todos los esfuerzos posibles para renunciar a ser considerado como judío —así es como lo desea el ario— y para hacerse estimar como individuo. Hay que alcanzar primero el bautismo espiritual, pues el exterior o corporal, que es sólo un símbolo de aquél, podrá tener lugar más tarde.

El reconocimiento tan importante como necesario para los judíos de cuál es la *significación del judío y del judaísmo*, constituiría la solución de uno de los problemas más difíciles. El judaísmo es un enigma mucho más profundo que lo que algunos catequistas antisemitas creen, y sus raíces esenciales son demasiado profundas para que puedan ser descubiertas. Aunque el paralelismo con la mujer pronto se extingue, nos ayudará por el momento.

En el cristiano combaten entre sí el orgullo y la humildad, en el judío la altanería y el servilismo; en aquél la conciencia de sí mismo y la contrición, en éste la arrogancia y la devoción. De la completa falta de humildad de los judíos depende su incomprensión para la idea de la gracia. De su predisposición servil deriva su ética heterónoma, el Decálogo, el código más inmoral conocido que promete el bienestar en la tierra y la conquista del mundo con tal de que se obedezca ciegamente a una poderosa voluntad *extraña*. Su relación con *Jehová*, el ídolo *abstracto*, ante el cual siente la angustia del *esclavo*, y cuyo nombre jamás osará pronunciar, caracteriza al judío, de modo análogo a la mujer, quien también precisa ser dominada por una voluntad ajena. *Schopenhauer* dio la siguiente definición: «La palabra Dios significa un hombre que ha hecho el mundo.» Tal definición corresponde exactamente al dios de los judíos. El judío genuino nada sabe de la divinidad en el hombre, del «Dios que anida en mi corazón», y nada comprende de aquello que *Cristo* y *Platón*, *Eckart* y *Paulus*, *Goethe* y *Kant*, todo ario, desde los sacerdotes vedas hasta *Fechner*, en sus magníficos versos finales de *Tres motivos y fundamentos de la fe*, han comprendido bajo el concepto de la divinidad y expresado con la frase «Estaré contigo día tras día hasta el fin del mundo». Lo divino del hombre es el alma, y el judío absoluto carece de ella.

Es, pues, perfectamente lógico que en el Antiguo Testamento

no aparezca la menor referencia acerca de la inmortalidad. Quien carece de alma no podrá sentir la necesidad de la inmortalidad. En términos generales puede decirse que los judíos, al igual que las mujeres, no tienen la *necesidad de la inmortalidad.* «*Anima naturaliter christiana*», decía *Tertuliano.*

Por el mismo motivo, como ha reconocido justamente H. S. *Chamberlain*, falta también en los judíos una verdadera mística, aparte de una sabia superstición y de una magia interpretativa llamada «la Kabbala». El monoteísmo judío no tienen ninguna relación, absolutamente ninguna relación con la verdadera creencia en Dios, pues es más bien su negación, un remedo. La homonimia del dios de los judíos y del Dios de los cristianos es un cruel escarnio de este último. No es una religión derivada de la razón pura, es una fe de mujeres viejas fundada en un sórdido temor.

Pero ¿por qué el esclavo ortodoxo de *Jehová* se cambia tan rápida y fácilmente en un materialista, en un librepensador? ¿Por qué la palabra de *Lessing* «*aufklärícht*», a pesar de las objeciones del justificadamente antisemita *Dühring*, parece creada para los judíos? El *servilismo* ha desaparecido dejando su lugar a su reverso, que siempre le acompaña, la *insolencia*; ambos son funciones alternativas de la voluntad en el *mismo* individuo. *La arrogancia frente a las cosas* que no son sentidas como *símbolos* de otras más profundas, o sólo son confusamente consideradas, la falta de «*verecundia*» ante los acontecimientos naturales, conduce a la forma judía materialista de la ciencia, como la que hoy ha adquirido desgraciadamente cierto dominio, y que se ha hecho intolerable para toda filosofía. Cuando ateniéndose a lo que es justo y necesario se considera al judaísmo como una *idea* en la que también toman parte más o menos destacada los arios, pocas objeciones podrán hacerse si se prefiere sustituir la «historia del materialismo» por una «esencia del judaísmo». «El judaísmo en la música», dijo *Wagner*; del *judaísmo en la ciencia* aun tendremos que decir algo en este lugar.

El judaísmo, en el más amplio sentido, es aquella tendencia por la que la ciencia puede reducirse a un *medio para llegar* a un fin, excluyéndose todo lo trascendental. El ario siente la necesidad de comprender y derivar todos los fenómenos, como una desvalorización del mundo, y se da cuenta de que precisamente lo inescrutable es lo que concede su valor a la existencia. El judío no tiene el menor temor ante los secretos, porque no los presiente. Todos sus esfuerzos quedan limitados a ver el mundo del modo más sencillo y común que sea posible, no para hacer resaltar de las eternas tinieblas el eterno derecho, sino para facilitar una estéril comprensión de todo cuanto se halla ante él, permitiéndole desembarazarse de aquellos obstáculos que incluso en lo espiritual dificultan su libertad de movimientos. La ciencia antifilosófica (no la afilosófica), es en el fondo judía.

Los judíos han sido también los que con más facilidad han

aceptado una concepción mecánico-materialista del mundo, precisamente porque su modo de adorar a Dios poco tiene que ver con la verdadera religión. De igual modo que aceptaron fervientemente el darwinismo y las ridículas teorías de que el hombre desciende del mono, así también casi pueden ser considerados como *fundadores* de aquella concepción *económica* de la historia del hombre que más que ninguna otra eliminó el factor espiritual en el desarrollo de la especie humana. Partidarios fanáticos de *Büchner* en un principio, son ahora los paladines más esforzados de las ideas de *Ostwald*.

No es obra de la casualidad que la química se encuentre hoy en su mayor parte en manos de los judíos, lo mismo que en otras épocas estuvo en manos de los árabes, descendientes del mismo tronco. La destrucción de la materia, la necesidad de que todo vaya a parar a ella, supone la falta de un Yo inteligible, y es, por tanto, esencialmente judía.

«O curas Chymicorum ¡o quantum in pulvere inane!»

Este hexámetro pertenece al investigador más alemán de todos los tiempos, a Johannes *Kepler*.[7]

Con la influencia del espíritu judío está también seguramente en relación el hecho de que la medicina, a la cual se dedican gran número de semitas, haya alcanzado el desarrollo que hoy tiene. Desde las épocas salvajes hasta el actual movimiento en favor de las curas naturistas —del cual, como es natural, los judíos se mantienen apartados— la medicina tuvo siempre algo de religioso y se halló a cargo de los sacerdotes. La tendencia puramente química del arte de curar es una tendencia judaica. Sin embargo, lo orgánico jamás encontrará una explicación en lo inorgánico, sino, a lo sumo, al contrario. No hay duda de que *Fechner* y *Preyer* tienen razón al afirmar que lo muerto procede de lo vivo, y jamás viceversa. Aquello que vemos ocurrir cotidianamente en la vida *individual*, es decir, que lo orgánico se transforma en inorgánico (la osificación y la calcificación en la vejez, la arteriosclerosis y la ateromatosis preparan la muerte) —mientras que nadie ha visto surgir seres vivos de la materia muerta— debería aplicarse también a la *totalidad* de la materia inorgánica, siguiendo el paralelismo «biogenético» entre la ontogenia y la filogenia. La teoría de la generación espontánea ha tenido que ir cediendo terreno desde *Swammerdam* hasta *Pasteur*, y perderá su última trinchera, la necesidad monística que muchos individuos parecen tener, cuando ésta pueda ser satisfecha de otro modo mejor. Quizás en el futuro, al ocuparse de los fenómenos de la materia muerta, pueda aducirse como casos límites, añadiendo determinados valo-

7. Me interesaba explicar en este lugar la aptitud de los judíos para la química. No pretendo con ello rozar la otra química, la ciencia de un *Berzelius*, de un *Liebig*, de un *Van t'Hoff*.

res de tiempo, ciertos fenómenos de los seres vivos, pero jamás será posible representar la naturaleza viva por la inanimada. *Las tentativas para producir el homúnculo* son ajenas a *Fausto*, y no sin razón *Goethe* las reservó para *Wagner*. Con la química a lo sumo puedan hallar explicación los excretas de los seres vivos, y la materia muerta misma tan sólo es una excreción de aquéllos. El concepto químico coloca a los organismos en el mismo plano que sus excreciones y eliminaciones. ¿Y no es un concepto químico pretender influir sobre el sexo de un nuevo ser mediante una nutrición más o menos rica en azúcar? Sólo el judío introdujo en la ciencia natural la irreverente alusión a cosas que el ario consideró siempre en el fondo de su alma como pertenecientes al *destino*. Parece que ya ha pasado el tiempo de aquellos investigadores profundamente religiosos, cuyos estudios respetaban siempre una dignidad ultraempírica por pequeña que fuese, para quienes existían enigmas, y no cesaban de maravillarse de lo que habían tenido la gracia de descubrir los tiempos de *Copérnico* y de *Galileo*, de *Kepler* y de *Euler*, de *Newton* y de *Linneo*, de *Lamarck* y de *Faraday*, de *Konrad Sprengel* y de *Cuvier*. Los actuales librepensadores que, privados de espíritu, no creen en una revelación inmanente de un algo superior a la naturaleza, ya no son capaces, quizá precisamente por eso, de sustituir y llegar a la altura de aquellos hombres, ni siquiera en la especialidad científica que cultivan.

Esta *falta* de *profundidad* es la que explica también la ausencia de verdaderos grandes hombres entre los judíos, y constituye la causa de que al *judaísmo*, como a las mujeres, les está negada la genialidad. El filósofo *Spinoza*, de cuya pureza semita hay que dudar de todos modos, fue el judío más notable del siglo XVII, mucho más genial que el poeta *Heine*, quien realmente estaba casi desprovisto de grandeza, y que el original, pero poco profundo pintor *Israels*. La extraordinaria importancia que en general se ha concedido a *Spinoza* se debe menos al mérito intrínseco de su obra que a la fortuita circunstancia de que fuera el único pensador al que *Goethe* leyó detenidamente. Para *Spinoza* no existían verdaderos *problemas*. En esto demuestra su carácter judío, pues de no ser así no hubiera podido elegir un método matemático gracias al cual aparecen las cosas de un *modo natural*. El sistema de *Spinoza* era la fortaleza donde su autor se refugiaba, y nadie ha evitado como él reflexionar sobre sí mismo. He aquí por qué tal sistema constituía un calmante y un consuelo para aquel hombre que pensó en su propia persona del modo más intenso y doloroso, para *Goethe*. El hombre verdaderamente superior, cualesquiera sean sus meditaciones, siempre piensa, en el fondo, en sí mismo. Y aunque *Hegel* haya estado equivocado al considerar la oposición lógica como una verdadera repugnancia, hay que concluir, sin embargo, que el *problema lógico* más árido en el pensador *más profundo* se refiere *psicológicamente* a un po-

deroso *conflicto interno*. El sistema de *Spinoza*, con su monismo y optimismo exento de suposiciones, con su completa armonía, que *Goethe* consideraba tan higiénica, no es ciertamente la filosofía de un hombre poderoso, es el aislamiento de alguien que busca el idilio, y que sin embargo, no está capacitado para ello, porque se trata de un desventurado a quien falta totalmente el humor.

Spinoza muestra múltiples veces su judaísmo, y deja ver claramente los límites en que siempre se encierra el verdadero espíritu judío. No pretendo referirme en este lugar a su incomprensión para la idea del Estado y a su propensión a la «guerra de todos contra todos» de *Hobbes*, como posible estado primitivo de la humanidad. Lo que demuestra la relativa falta de profundidad de sus conceptos filosóficos es su completa incomprensión para el *libre albedrío* —el judío es siempre esclavo y por consiguiente determinista— y sobre todo su pensamiento, *típicamente judío*, de que los individuos son meros accidentes, no sustancias, modos no reales de una sola sustancia real e infinita ajena a toda individualización. El judío no es monadólogo. Por esto no puede darse una contraposición mayor que la que se observa entre *Spinoza* y su mucho más importante y universal contemporáneo *Leibniz*, el representante de la doctrina de las *mónadas*, y entre él y *Bruno*, creador de dicha doctrina en el más amplio sentido, cuya semejanza con *Spinoza* ha sido exagerada de modo grotesco por críticos superficiales.[8]

De igual modo que en el judío *(y en la mujer)* no existe la «bondad o la maldad radical», así también falta en ellos *el genio o la estupidez radical* propios de la naturaleza humana masculina. El tipo específico de inteligencia que se atribuye tanto a los judíos como a las mujeres es, por una parte, la cautelosa vigilancia de un gran egoísmo, y, por otra, la infinita capacidad de adaptación de ambos a las finalidades externas sean cuales sean, *ya que no albergan en su pecho una medida original del valor y carecen de riqueza de objetivos*. En cambio poseen instintos naturales clarísimos que no pueden reaparecer en el ario cuando en su inteligencia ha declinado la parte transcendental.

Éste es ya el momento de referirse a la semejanza entre los ingleses y los judíos que Richard *Wagner* hizo resaltar en muchas ocasiones. Entre todos los germanos son ellos los que muestran seguramente cierto parentesco con los semitas. Su ortodoxia, su severa interpretación del descanso del sábado, así lo indica. En la

8. *Spinoza* no fue un genio. Entre las figuras de la historia de la filosofía es imposible encontrar un filósofo más pobre de pensamiento y más privado de fantasía. Se comprende mal la doctrina de *Spinoza* cuando —engañado por la autoridad de *Goethe*— se pretende ver en ella la tímida expresión de una relación profundísima con la naturaleza. Quien pretenda comprender el universo no puede comenzar estableciendo definiciones. La relación de *Spinoza* con la naturaleza fue realmente muy superficial, y así lo demuestra también el hecho de que jamás se puso en contacto con el arte. (Véase capítulo XI.)

religiosidad de los ingleses se encuentra muchas veces gazmoñería, y en su ascetismo no poca afectación. Lo mismo que las mujeres, tampoco han sido creadores en el campo de la música ni en el de la religión. Podrán darse poetas no religiosos —que no serán, sin embargo, grandes artistas— pero no puede haber músicos no religiosos. He aquí también por qué no existen importantes arquitectos entre los ingleses, ni han tenido jamás filósofos sobresalientes. *Berkeley*, como *Swift* y *Sterne* eran *irlandeses*; *Erigena, Carlyle* y *Hamilton*, así como *Burns*, escoceses. *Shakespeare* y *Shelley*, los dos más grandes ingleses, están lejos de haber alcanzado las cumbres de la humanidad y se hallan muy por debajo de *Michelangelo* y de *Beethoven*. En fin, cuando analizamos detenidamente a los «filósofos» ingleses vemos que desde el medievo ha partido siempre de ellos la reacción contra la profundidad del pensamiento, comenzando por William of *Ockam* y Duns *Scotus*, pasando por Roger *Bacon*, su homónimo el *canciller*, *Hobbes*, tan emparentado espiritualmente con *Spinoza*, y por el superficial *Locke*, hasta *Hartley, Priestley, Bentham*, los dos *Mill*, *Lewes*, *Huxley* y *Spencer*. Y con estos nombres hemos citado los más importantes en la historia de la filosofía inglesa. Añadiremos también que Adam *Smith* y David *Hume* eran escoceses. *No debemos olvidar nunca que la psicología privada de alma ha llegado hasta nosotros desde Inglaterra.* El inglés se ha impuesto al alemán como hábil empirista, como verdadero político en la práctica y en la teoría, pero con ello se ha agotado también su importancia para la filosofía. No hay ningún pensador profundo que se haya quedado detenido en el empirismo, y tampoco existe un inglés que haya sobrepasado esa fase.

De todos modos no se debe confundir a los ingleses con los judíos. Los primeros encierran más elementos trascendentales que los segundos, si bien su espíritu se dirige más desde lo trascendente hacia lo empírico que viceversa. De no ser así, el inglés no podría tener ese perfecto *humorismo* que posee y que falta al judío, para el cual su propia persona es el objetivo de la burla.

Bien sé que el problema de la risa y del humor es muy difícil, tan difícil como lo son todos los problemas puramente humanos y que no se dan en los animales, tan difícil que *Schopenhauer* y el mismo Jean *Paul* no supieron decir nada exacto ni satisfactorio acerca de él. El humorismo presenta en primer término muchos aspectos; para unos aparece como una fina forma de compasión, para los demás y para uno mismo, pero con esto nada se dice que sea exclusivamente característico del humorismo.

En mi opinión lo más esencial del humor es la extraordinaria acentuación de lo empírico para manifestar más claramente su falta de importancia. Ridículo es, en el fondo, todo lo que se ha realizado, y sobre esto se funda el humor, que en este sentido es la antítesis de la erótica.

Ésta comprende al hombre y al mundo y dirige todas sus acciones hacia un fin; el humorismo, en cambio, les imprime el movimiento opuesto, relaja todas las síntesis, para mostrar lo que es un mundo sin tonalidad. Podría decirse que el humor y la erótica se comportan como la luz no polarizada y la polarizada.[9]

Mientras la erótica pasa desde el campo de lo limitado al de lo ilimitado, el humor se establece en aquél, lo desplaza al primer plano del escenario, y lo considera desde todos los puntos de vista. El humorista no tiene la necesidad de viajar; sólo comprende lo pequeño y se siente atraído por ello; su reino no es el mar ni la montaña, sino la llanura. Por esto busca con preferencia el idilio y se concentra sobre cada problema en particular, pero tan sólo para poner al descubierto las *discordancias. Ridiculiza la inmanencia a la cual separa totalmente de la trascendencia,* y ni siquiera menciona más el nombre de la última. La burla busca el contraste dentro del fenómeno, el humorismo cala más hondo y lo presenta como un sistema cerrado; ambos muestran que todo es posible, y comprometen, por tanto, fundamentalmente el mundo de la experiencia. Lo trágico, por el contrario, muestra lo que es eternamente imposible, y así, lo cómico y lo trágico, cada uno a su modo, niegan el empirismo, si bien lo primero parece ser lo opuesto de lo segundo.

El judío que no procede del campo trascendental, como el humorista, ni tiende hacia él, como el erótico, no tiene interés alguno en desvalorizar lo existente; por ello la vida jamás es para él un juego de prestidigitación, ni un manicomio. Debido a que el humorismo conoce valores *más altos* que todas las cosas concretas, y sólo los calla por astucia, tiende en su esencia hacia la *tolerancia*; la sátira, su opuesto, es en su fondo intolerante, y por tanto, corresponde mejor a la naturaleza típica del judío, así como a la de la mujer: tanto los judíos como las mujeres carecen de humorismo, pero les gusta la burla. Roma produjo incluso una autora de sátiras, *Sulpicia.* La sátira, debido a su intolerancia, hace indeseables a los hombres en la sociedad. El humorista, que conoce cuáles son las menudencias y pequeñeces del mundo que comienzan a preocupar seriamente tanto a él como a los demás, es siempre un huésped bien recibido. El humorismo, como el amor, abate los obstáculos del camino; es un modo de comportarse que favorece la vida social, es decir, la comunidad, bajo una idea superior. El judío, por tanto, está totalmente desprovisto de cualidades sociales, que el inglés, en cambio, posee en alto grado.

El parangón de los judíos con los ingleses termina, pues, mucho antes que su comparación con las mujeres. La causa que nos ha impulsado a analizar detenidamente esas cuestiones radica en

9. Para aclarar este parangón basta pensar en *Shakespeare* y *Beethoven*, la contraposición más notable que puede hallarse en la psicología.

el ardor que desde hace tiempo se ha puesto al discutir acerca del valor y de la naturaleza del judaísmo. También en este lugar debo referirme nuevamente a *Wagner*, quien durante toda su vida se ocupó intensamente del problema del judaísmo, y que no sólo ha pretendido descubrir un judío en el inglés, sino que también ha proyectado sobre su *Kundry*, la figura femenina más profunda del arte, la sombra de *Ahasverus*.

El paralelismo con la mujer resalta aún más, demostrando nuestra afirmación, en el hecho de que ninguna mujer del mundo represente de modo tan completo la idea de la mujer como la judía. Incluso los arios piensan del mismo modo; basta recordar la *Judía de Toledo* de *Grillparzer*. En el caso de los arios la parte metafísica del varón constituye para la mujer un carácter sexual, y ella se deja penetrar por sus convicciones religiosas, así como por sus restantes cualidades. En realidad sólo hay cristianos, no cristianas. La judía, sea como madre fecunda, sea como odalisca lujuriosa, llega a representar del modo más completo la feminidad en sus dos polos, como *Ciprina* y como *Cibeles*, por el hecho que el hombre a quien completa sexualmente e impregna espiritualmente, el hombre que ha creado para sí, no es tampoco trascendental.

La congruencia entre judaísmo y feminidad *parece* ser completa en cuanto se comienza a pensar en la infinita capacidad de mutación de los judíos. Su gran talento para el periodismo, la «movilidad» del espíritu judío, la falta de raíz de sus pensamientos ¿no podría permitir afirmar de los judíos, como de las mujeres, que precisamente por no ser nada pueden llegar a ser todo? El judío es un individuo pero no una individualidad; dedicado totalmente a la vida inferior no siente la necesidad de la continuación de su existencia personal; le falta el *ser* metafísico, verdadero, inalterable; no tiene entrada en la *vida* superior, *eterna*.

Y, sin embargo, en este punto difieren notablemente el judaísmo y la feminidad. El no ser y poder serlo todo es en el judío completamente diferente al caso de la mujer. La mujer es la materia que asume *pasivamente* cualquier forma. En el judío existe, innegablemente, cierta agresividad. No es receptivo para una gran impresión que otro trate de producir en él, no es sugestionable, como el ario, sino que se adapta por sí a todas las circunstancias y a todas las exigencias, a todos los ambientes y a todas las razas, como el parásito que pasa de un huésped a otro adquiriendo diferente aspecto, hasta el punto de que pudiera creerse que se trata de diversos animales, cuando en realidad es el mismo. El judío se adapta a todo y es capaz de asimilar todo; no se somete por la acción de los demás, sino por su propia voluntad.

Por otra parte la mujer no es comprensiva, mientras el judío lo es en *sumo grado*, y de aquí su aptitud para la jurisprudencia, para la cual la mujer no tiene inclinación alguna. En esta naturaleza comprensiva del judío encuentra también expresión su activi-

dad, que es de naturaleza muy especial, una actividad que carece de la libertad autocreadora de la vida superior.

El judío es eterno como la mujer, eterno no como personalidad, sino como especie. *Está mediatizado, a diferencia del hombre ario, pero a pesar de ello sus limitaciones no son las mismas que las de la mujer.*

El conocimiento de la naturaleza típicamente judía nos es especialmente facilitado por la *irreligiosidad* del semita. No es éste el lugar para emprender investigaciones acerca del concepto de la religión, y absteniéndonos de comentarios que nos llevarían muy lejos del tema, diremos que como religión debe comprenderse, en primer término, *la afirmación de todo lo eterno en el hombre y por el hombre, afirmación que no se podrá jamás deducir ni demostrar valiéndose de los datos de la vida inferior. El judío es el hombre incrédulo.* La fe es aquel acto del hombre por medio del cual se acerca a un *ser. La fe* religiosa se refiere, como caso especial, al *ser eterno, absoluto,* a la vida eterna, como se dice en los términos de la religión. *Y la causa esencial de que el judío no sea nada debe buscarse en que no cree en nada.*

La creencia lo es todo. Poco importa que un hombre crea o no en Dios; si no cree en él que crea, al menos, en el ateísmo. Pero, en cambio, el judío no cree en nada, no cree en sus creencias y duda de sus dudas. Nunca llega a compenetrarse con sus alegrías, ni tampoco con sus desventuras. Jamás logra considerarse a sí mismo en serio, y como es natural tampoco toma en serio a los restante individuos ni a ninguna cosa. Es cómodo interiormente ser judío, y para obtener esa comodidad hay que aceptar algunas incomodidades exteriores.

Así se llega finalmente la diferencia esencial entre los judíos y las mujeres. Su semejanza se basa sobre todo en que aquéllos y éstas creen poco en sí mismos. Pero las mujeres creen en los demás, en el hombre, en el niño, en «el amor»; tienen un centro de gravedad, si bien éste se encuentra fuera de ellas. El judío no cree en nada, ni en sí mismo, ni en los otros; no encuentra un apoyo en los extraños, ni siquiera extiende sus raíces hacia éstos, como hace la mujer. La inestabilidad de su morada, su profunda incomprensión para los bienes inmuebles y su preferencia por el capital mueble parecen ser simbólicas.[10]

La mujer cree en el hombre, en el hombre exteriormente considerado o en el hombre en sí, en el hombre que ha impregnado su espíritu, y de este modo le es posible tomarse en serio a sí misma. El judío no cree que haya nada verdadero e inmutable, santo e invulnerable. Por esto es eminentemente frívolo y se burla de todo; no cree en el cristianismo de ningún cristiano, y todavía menos en la honradez del bautismo de un judío. Pero tampoco es

10. De esto depende también la falta de una sensibilidad inalienable y profundamente radicada para la naturaleza.

un verdadero realista ni un verdadero empirista. Y ahora debemos establecer la principal limitación a nuestras afirmaciones precedentes, que en parte concuerdan con las de H. S. *Chamberlain.* El judío no es realmente un empirista convencido a la manera de los filósofos ingleses. El positivismo del empirista cree en la posibilidad de encerrar toda la ciencia accesible al hombre dentro del reino de los sentidos, y espera se llegue al perfeccionamiento del sistema de la ciencia exacta. El judío, en cambio, no cree ni siquiera en la ciencia y, sin embargo, tampoco es un escéptico, pues tampoco está convencido de su escepticismo. Por el contrario, sobre un sistema completamente ametafísico, como el de *Avenarius*, reina aún una preocupación piadosa, e incluso sobre los conceptos relativistas de Ernst *Mach* se extiende una religiosidad llena de fe. El empirismo podrá no ser profundo, pero no se puede considerar judío.

El semita es impío en el más amplio sentido. Pero la piedad no es una cosa accesoria e *independiente* del resto de las cosas: la piedad es el fundamento de *todo* y la base sobre la cual *todo* se erige. Erróneamente se considera prosaico al judío porque su espíritu no vuela alto, porque no anhela descubrir la fuente original de su ser. Toda cultura interior, lo que un hombre estima siempre como verdad —ya que para él cultura es lo que considera como verdad— descansa sobre los cimientos de la fe y necesita la piedad. Y la piedad no es cosa que se manifieste simplemente en el misticismo o en la religión; palpita en el fondo de todas las ciencias y de todos los escepticismos, *en todo lo que para el hombre tiene una profunda significación.* Cierto es que puede manifestarse en formas diferentes: el apasionamiento y la objetividad, el gran entusiasmo y la profunda gravedad son las dos principales. El judío jamás es un exaltado, pero tampoco es verdaderamente sobrio; no es entusiasta pero tampoco es frío; le falta no sólo la embriaguez material sino también la espiritual, y es tan incapaz de ser alcohólico como de caer en éxtasis. En consecuencia, no es tan sereno que sepa encontrar las argumentaciones razonadas que convencen. Su parquedad linda con la flaqueza, su abundancia con la hinchazón. Cuando intenta elevarse presa de los más sublimes sentimientos jamás va más allá de lo patético, y cuando pugna por moverse dentro de las más estrechas trabas del pensamiento hace sonar ruidosamente sus cadenas. Y a pesar de no sentir la atracción de abrazar al mundo entero no deja de ser ambicioso frente a sí mismo.

La discriminación y la generalización, la fuerza y el amor, lo material y lo divino, todo sentimiento verdadero y leal del corazón humano, sea triste o alegre, se basa en último término en la piedad. No es necesario, como para el genio, que es el hombre más piadoso, referir la fe a una entidad metafísica —la religión es la afirmación de la propia personalidad y con ella la afirmación del mundo—, puede extenderse también a un ser empírico, pare-

cer que se consume en él, y, sin embargo, sólo es una y la misma fe en un ser, en un valor, en una verdad, en un absoluto en un dios.

Este *amplio* concepto de la religión y de la piedad puede estar expuesto a muchos equívocos. Por tanto, debo añadir algunas consideraciones para facilitar una interpretación. La piedad no se halla únicamente en la *posesión*, sino también en la lucha para *alcanzarla*. No sólo es piadoso el convencido *proclamador* de Dios (como *Händel* o como *Fechner*), también lo es aquel que entre dudas y errores va *buscándolo* (como *Lenau* o como *Dürer*).[11] No es necesario que la piedad se detenga a considerar eternamente el universo (tal es el caso de *Bach*); puede también manifestarse como una religiosidad que *acompaña a cada una de las cosas*; en fin, no está ligada con la aparición de un fundador: los griegos han sido el pueblo más piadoso del mundo y sólo por esto su cultura ha sido la más elevada de todas las conocidas hasta ahora; sin embargo, entre ellos no ha existido ningún descollante fundador de religiones.

La religión es la creación del universo, y todo lo que *hay* en el hombre es tan sólo debido a la *religión*. El judío no es, pues, el hombre religioso de quien tantas veces se nos ha hablado, sino el hombre irreligioso.

¿Será aún necesario fundar esta opinión? ¿Tendré que explicar detenidamente por qué el judío carece de ardor en su fe y por qué la religión judía es la única que no intenta hacer prosélitos, hasta el punto de que para los judíos mismos es un enigma, que les hace sonreír perplejos, la causa que mantiene el judaísmo?[12] ¿Será preciso repetir que la religión judía no es una doctrina de la esencia y objeto de la vida, sino una tradición histórica que se puede resumir en el paso a través del Mar Rojo y que culmina con el agradecimiento de los cobardes fugitivos a un poderoso salvador? Realmente el judío es el hombre irreligioso alejado de todas las creencias. No se afirma a sí mismo y con él al mundo, cuya esencia se halla en la religión. Toda fe es heroica, pero el judío no conoce el valor ni el temor, sentimientos originados por la fe amenazada, no es radiante ni demoníaco.

No es, pues, el misticismo, como cree *Chamberlain*, lo que falta en último término al judío, sino la piedad. Si fueran tan sólo honrados materialistas serían únicamente estúpidos adoradores de la evolución. Pero no son críticos sino criticastros, no son

11. El judío no es aquel *Tomaso* del *Verrocchio* (de la iglesia de San Michele de Florencia) todavía no iluminado, ansioso de creer sin poder conseguirlo; no, el judío considera más bien que su incredulidad es una superioridad, una astucia que sólo él posee.

12. La intolerancia del judío no puede aducirse como una prueba en contrario. La verdadera religión es *siempre* celosa, pero *jamás* fanática. La intolerancia más bien puede identificarse con la incredulidad. De igual modo que el *poder* es el sustitutivo más engañoso de la *libertad*, así también la intolerancia se origina de la falta de la *seguridad individual* de la fe.

escépticos, como *Descartes*, no son hombres que dudan, para llegar desde la máxima desconfianza a la máxima seguridad; son irónicos absolutos, como —y ahora únicamente puedo nombrar a un judío— Heinrich *Heine*. También el delincuente es impío y no encuentra en Dios un freno; por eso cae en el abismo y no puede ocupar un puesto al lado de Dios. He aquí la característica astucia de todos los judíos. El delincuente siempre es presa de la *desesperación*, el judío nunca. Jamás es un verdadero revolucionario (¿dónde encontraría la fuerza y el impulso interno para serlo?), y en esto se diferencia de los *franceses*; el judío corroe, pero nunca es un verdadero destructor.

¿Qué será, pues, un judío si no es nada de lo que suele ser un hombre? ¿Qué habrá en él de verdadero? ¿Cuál será en definitiva su fondo si la sonda del psicólogo jamás tropieza con algo que sirva de sostén?

El contenido psíquico del judío siempre presenta una cierta dualidad o pluralidad, y *jamás podrá librarse de esa ambigüedad, de esa duplicidad o de esa multiplicidad.* Siempre le queda una posibilidad, muchas posibilidades, cuando el ario, sin ser menos sagaz, se ve obligado a resolver y a elegir. Esta ambigüedad interna, esta carencia de realidad inmediata interior de cualquier acontecimiento psíquico, la pobreza de ese modo de existir en sí y por sí del cual fluye la fuerza creadora, creo que constituye una definición de cuanto he denominado judío, considerado como idea.[13] Es algo como un estado anterior al ser, un eterno vagar ante las puertas de la realidad. El judío no puede identificarse verdaderamente con nada, y por nada ni por nadie expondría su vida.[14] El celo, no el celador, falta al judío, porque todo lo que constituya un conjunto indiviso es ajeno para él. Es la sencillez de la fe lo que les falta, y como no poseen esa sencillez ni una posición bien definida, parecen más inteligentes que los arios y saben desembarazarse *elásticamente* de toda opresión.[15] *La multiplicidad interior*, vuelvo a repetir, *es la característica judía; la sencillez caracteriza lo no judío.* La pregunta del judío es la que Elsa dirige a Lohengrin: la incapacidad de admitir una revelación, aunque se trate de una revelación interna, la incapacidad de *creer* en un *ser*.

13. Así puede explicarse únicamente la falta del genio entre los judíos (véase cap. VIII); sólo la fe es creadora. Quizá la escasa potencia sexual de los semitas, la gran debilidad de sus músculos, de su cuerpo, sean una reproducción del mismo fenómeno en las esferas *inferiores*.

14. El hombre es el que crea a la mujer. Por esto las judías no poseen, como es bien sabido, la simplicidad de las cristianas, que se entregan, sin más, a su complemento sexual.

15. Se equivoca *Schopenhauer* y con él *Chamberlain*, que emplea su defectuosa distinción psicológica, al interpretar este fenómeno como un predominio de la voluntad sobre una inteligencia anormalmente retrogradada. El judío no tiene realmente fuerza de voluntad, y su indecisión interna podría conducir fácilmente a una equivocada confusión con el «masoquismo» psíquico, esto es, a una inercia y falta de ayuda en el momento de la decisión.

Quizá pueda decírseme que ese desdoblamiento del ser sólo se encuentra en los judíos más refinados, en los cuales persiste todavía la antigua ortodoxia al lado de las costumbres modernas. Pero esta objeción es equivocada. La educación deja más al descubierto la naturaleza del judío, porque le obliga a ocuparse de problemas sobre los que debe pensar más profundamente cuando se trata de negocios materiales pecuniarios. La demostración de que el judío no es por sí sencillo se encuentra también en que no *canta*. No es por pudor, sino porque no cree en su propio canto. La misma falta de relación que existe entre la multiplicidad del judío y la verdadera y real diferenciación o genialidad se observa entre su característica aversión por el canto o en general por las palabras claras pronunciadas en voz alta y la verdadera reserva. Todo pudor es orgullo, pero la mencionada aversión del judío es, sin embargo, un signo de su *falta de dignidad interna*; no comprende el ser inmediato, y se encontraría ridículo y se sentiría comprometido si cantara. El pudor abraza todos los contenidos que están sólidamente ligados por una continuidad íntima con el Yo del individuo. La discutible aversión del judío se refiere también a cosas que no pueden ser sagradas y que no debía temer profanar alzando públicamente la voz. He aquí una nueva prueba de la impiedad del semita: la música es absoluta y pudiera decirse que se halla desprendida de cualquier substrato; a ello se debe que entre todas las artes sea la que se encuentra en una relación más estrecha con la religión, y el canto aislado que llena el alma con una melodía única, es tan poco judío como aquélla. Véase, pues, lo difícil que es definir el judaísmo. Al judío le falta el temple, pero también la dulzura, pudiera decirse que es tenaz y blando; no es ni tosco ni fino, ni grosero ni cortés. No es rey ni conductor, pero tampoco vasallo. Lo que no conoce es la conmoción y también es ajeno a todo lo que realmente produzca asombro. No se asemeja en modo alguno a *Lohengrin*, pero todavía se acerca menos a *Telramund* (que defiende su honor y cae). Es ridículo como el «*Korpsstudent*», y, sin embargo, no constituye tampoco un buen ejemplo de «filisteo». No es melancólico, pero tampoco frívolo. Al no creer en nada se refugia en lo material, sólo a esto se debe su ansia por el dinero. En él busca una realidad y pretende que el «negocio» le convenza de que la existencia tiene un fin. El único verdadero valor que reconoce es, pues, el dinero «ganado». Y, sin embargo, no es ni siquiera un verdadero hombre de negocios. La poca seriedad, el desorden con que el comerciante judío emprende sus asuntos es sólo la expresión concreta de la falta de identidad interior del judío, incluso en este campo. «*Judío*» *es, pues, una categoría*, y desde el punto de vista psicológico no es posible limitarla y determinarla más estrictamente; desde el punto de vista metafísico puede comprenderse como un *estado anterior* al ser, e introspecti-

vamente no se llega más allá de su multiplicidad interna, de su falta de convicciones y de su incapacidad para cualquier amor, pues amor supone dedicación y sacrificio.

La erótica del judío es sentimental, su humorismo, sátira; pero todo satírico es sentimental, como todo humorista es tan sólo un erótico trastrocado. En la sátira y en el sentimentalismo se halla esa duplicidad que caracteriza al judío (la sátira se encubre y produce falsamente la impresión de humorismo), y propia de ambas es la sonrisa típica del semita. No es una sonrisa beatífica, ni dolorosa, ni orgullosa, ni forzada, sino esa expresión indeterminada de su rostro (el *correlativo* fisonómico de su multiplicidad interna) que traiciona su disposición a ocuparse de todo y demuestra la falta de respeto del individuo para sí mismo, ese respeto que es propio de los demás hombres.

Creo haber sido suficientemente explícito para que no se confunda lo que yo entiendo por esencia característica del judaísmo. El rey *Hakon de Ibsen*, en los *Pretendientes a la corona*, su *Dr. Stockmann* en el *Enemigo del pueblo*, ayudarán a comprender, si todavía es necesario, lo que jamás será accesible al judío: *el ser inmediato*, la *gracia divina*, la *encina*, la *trompeta*, el motivo de *Siegfried, la creación de sí mismo, las palabras*: *YO SOY*. El judío es verdaderamente el «hijastro de Dios sobre la Tierra», y no existe ningún judío (varón) que aunque sea confusamente, no *sufra* por su judaísmo, esto es, por su falta de creencia.

Judaísmo y cristianismo, aquél el más desgarrado, el más pobre en identidad interna; éste el más creyente, el que más confía en Dios, nos muestran la más amplia, la más inconmensurable contraposición. El cristianismo, en su grado más elevado, es heroísmo; el judío jamás es armónico e íntegro. En consecuencia el semita es cobarde, el polo opuesto al héroe.

H. S. *Chamberlain* ha dicho muchas verdades acerca de la increíble incomprensión de los judíos para la figura y doctrina de *Jesús*, tanto para el guerrero como para el mártir que había en él, para su vida y para su muerte. Pero sería erróneo creer que el semita odia a *Cristo. El judío no es el Anticristo, lo que ocurre es que no está en relación alguna con Jesús.* Estrictamente hablando únicamente algunos arios —delincuentes— *odian* a Jesús. El judío se siente tan sólo *turbado*, desagradablemente *irritado*, ante algo que no es fácilmente accesible a sus burlas porque está más allá de su comprensión.

Sin embargo, la leyenda del Nuevo Testamento, la flor más bella y la suma perfección del Antiguo, ha sido beneficiosa al judío, gracias a la adaptación artificiosa a aquél de las promesas mesiánicas del Antiguo, constituyendo así su mejor protección exterior. Uno de los enigmas psicológicos más profundos es que el cristianismo, a pesar de ser la contraposición del judaísmo, haya

surgido de éste. Trátase en verdad de la psicología de los fundadores de religiones.[16]

¿En qué se diferencia el fundador genial de religiones de los restantes genios? ¿Qué necesidad interna le impulsa a fundar religiones?

No puede ser otra que la de no haber creído siempre en el Dios que luego anunciarán. La tradición cuenta que tanto *Buda* como *Cristo* estuvieron sometidos a tentaciones mucho más fuertes que el resto de los hombres. Otros dos, *Mahoma* y *Lutero*, fueron *epilépticos*. La epilepsia es, sin embargo, la enfermedad de los criminales: *César, Narses, Napoleón*; los grandes malhechores han padecido en general de esta enfermedad, y *Flaubert* y *Dostoievski*, que al menos estaban predispuestos a ella, *tenían* en sí mucho de delincuentes, aunque no llegaran a serlo.

El fundador de religiones es el hombre que ha vivido sin *Dios*, y luego se siente penetrado por la máxima fe. «Excede a nuestra capacidad comprender cómo un hombre normalmente malo se transforma por sí en bueno; ¿es posible que un árbol corrompido produzca buenos frutos?» Tal es la pregunta que se plantea *Kant* en su filosofía de la religión, y admite luego, en principio, esa posibilidad: «a pesar de aquella caída original resuena inalterado en nuestra alma el mandato: debemos ser mejores; en consecuencia, también debemos poder serlo...». La inconcebible posibilidad de la completa modificación de un individuo que durante días y años fue malo, ese misterio tan grande se ha *producido* en aquellos seis o siete hombres que han fundado las grandes religiones de la humanidad. En esto se diferencian de los genios típicos, en los cuales se da desde el nacimiento la tendencia hacia el bien.

Los otros genios están en gracia ya antes del nacimiento; en cambio, el fundador de religiones la recibe en el curso de su vida. En él se extingue completamente el primitivo ser, que desaparece ante la presencia de otro completamente nuevo. Cuanta mayor grandeza haya de adquirir el individuo tantas más cosas que lleva en sí tendrá que aniquilar. Creo que también Sócrates (el único entre los griegos) [17] se acerca en esto a los fundadores de religiones; quizá libró la batalla decisiva contra el mal aquel día en que estando en Potidea se mantuvo solo y en pie, sin moverse de su lugar, durante veinticuatro horas.

El fundador de religiones es el hombre que al nacer no ha encontrado resuelto ningún problema. Es el individuo con menores seguridades; en él todo está amenazado y en peligro, y todo —no esto o aquello— debe conquistarlo en su vida por su propio esfuerzo. Mientras tanto, unos deben luchar contra su debilidad físi-

16. Ha llegado el momento de ocuparse de aquellos problemas que con plena intención hemos omitido en los capítulos IV - VIII.

17. *Nietzsche* tenía razón al no considerarlo como un verdadero heleno. Platón, en cambio, es griego en todo y por todo.

en y contra las enfermedades, otros tiemblan ante el delito que en ellos late como una posibilidad; todos ellos, desde su nacimiento, han hecho algo reprobable y deben avanzar con la carga de sus pecados. El pecado original sólo desde el punto de vista formal es igual para todos, pero materialmente es diverso en cada uno. Aquí unos, allí otros, han elegido lo que carecía de sentido y de valor, han preferido el instinto a la voluntad, el placer al amor. Éste es su pecado original, la nada en la propia persona, que siente como una culpa y como una mancha, como una imperfección de su vida, y que para él, ser pensante, constituye un problema, un enigma. Tan sólo el fundador de religiones ha cometido *íntegramente* el pecado original, y su tarea es expiarlo *totalmente*. Para él todo el universo es problemático, pero también sabe resolverlo todo, libertarse del universo; conoce el modo de dar respuesta a cada uno de los problemas y salvarse completamente de la culpa. Coloca firmemente su pie sobre el abismo más profundo, vence a la nada y capta las cosas en sí, al ser en sí. Puede afirmarse que se ha libertado del pecado original en cuanto no sólo ha humanizado a Dios, sino también ha divinizado al hombre; todo lo que en él era culpa y problema es ahora expiación y solución.

Pero la genialidad no es otra cosa que la máxima liberación de las leyes naturales.

> De la fuerza que liga a todos los seres
> Se libra el hombre que se supera.

De ser así, el fundador de religiones es el individuo más genial, pues es el que ha logrado superarse en mayor grado. Es el hombre que ha conseguido lo que los más profundos pensadores de la humanidad sólo han admitido tímidamente como posible para no verse obligados a abandonar su concepción ética del mundo y la libertad de la elección: ha alcanzado la *completa transformación* del individuo, su «regeneración», el retorno total de la voluntad. Los otros grandes espíritus han librado también la lucha contra el mal, pero su balanza tendió ya desde el principio hacia el bien; no así el fundador de religiones. En él se albergan tanta maldad, tanto deseo de poder, tantas pasiones terrenas, que ha debido permanecer durante cuarenta días en el desierto, sin alimentos, sin dormir, luchando con el enemigo interior. Sólo entonces ha vencido; no ha muerto, ha libertado en sí la vida suprema. En los demás hubiera faltado el impulso necesario para fundar una fe. El fundador de religiones es, en este sentido, el polo opuesto del emperador; el emperador es la figura opuesta a la del Galileo. También *Napoleón* sufrió en determinado momento de su vida una transformación, pero no fue un alejamiento de la vida terrena, sino una resolución definitiva en favor de sus tesoros, de su poder, de sus magnificencias. *Napoleón* es grande por

la colosal intensidad con que impone sus ideas, por la extraordinaria fuerza con que rechaza lo absoluto, por la cuantía de la culpa no *expiada*. El fundador de religiones no debe ni quiere aportar a los hombres, otra cosa que lo que él —que era el más tarado— pudo alcanzar: la alianza con la divinidad. Sabe que es el hombre más cargado de culpa y expía la mayor parte de los pecado con la muerte en la cruz.

En el judaísmo había dos posibilidades. Antes del nacimiento de *Cristo* los judíos estaban todavía reunidos, y no se había hecho aún una selección. El judaísmo era una especie de diáspora, y, al mismo tiempo, cierto tipo de Estado. La negación y la posición aparecían una al lado de la otra. *Cristo es el hombre que superó en sí mismo la más fuerte negación, el judaísmo, y creó la posición más fuerte, el cristianismo, como el extremo opuesto a aquél.* Del estado anterior al ser se separaron el ser y el no ser. Entonces se produjo la división: el antiguo *Israel* se dividió en judíos y cristianos: el judío, tal como lo conocemos y lo hemos descrito, se originó *al mismo tiempo* que el cristiano. La diáspora quedó entonces completa, y del judaísmo desapareció la posibilidad de la grandeza. Desde entonces, el judaísmo ha podido darnos hombres como *Sansón* y *Josué*, los menos judíos del antiguo *Israel. En la historia del mundo, cristianismo y judaísmo se condicionan como posición y negación.* En *Israel* se dio la posibilidad máxima de que ha dispuesto un pueblo: la posibilidad de *Cristo. La otra posibilidad es el judío.*

Espero que no se trastrocarán mis conceptos: no quiero atribuir al judaísmo una relación con el cristianismo que le es ajena. *El cristianismo es la absoluta negación del judaísmo*, pero está con él en la misma relación en que se hallan todas las cosas con sus opuestas, que liga cada posición con la negación, que gracias a aquélla es superada.[18] Las definiciones de cristianismo y judaísmo, todavía más que las de piedad y judaísmo, tienen que establecerse teniendo ante la vista ambos conceptos y sus recíprocas exclusiones. Nada más fácil que ser judío; nada más difícil que ser cristiano. *El judaísmo es el abismo sobre el que se ha erigido el cristianismo, y por esto el judío constituye el mayor temor y la más profunda aversión del ario.*[19]

No puedo estar de acuerdo con *Chamberlain* cuando dice que el nacimiento del *Salvador* en Palestina es una pura casualidad. *Cristo era un judío, pero sólo para poder superar del modo más completo el judaísmo que llevaba en sí.* Quien ha triunfado sobre

18. Recuérdese lo que ya se ha dicho en otras páginas acerca de la importancia psicológica de los pares opuestos y sobre la polaridad en la caracterología.

19. Sobre esto se fundan también la diferencia y los límites entre el antisemitismo del judío y el antisemitismo indogermano. Para el judío antisemita los judíos son tan sólo antipáticos (aunque continúe frecuentando la sociedad judía y jamás se sienta en otros lugares tan cómodo como en aquélla); el antisemita ario, por el contrario, es, en el fondo de su corazón, lo que el semita nunca será: semitofobo.

la *duda* más grande es el *máximo creyente*; quien se ha elevado sobre la *negación* más estéril es el que sabe afirmar del modo *más positivo*. El judaísmo era el especial pecado original de *Cristo*; su victoria sobre el judaísmo es la que le coloca por encima de *Buda*, de *Confucio* y de los restantes fundadores de religiones. *Cristo es el hombre más grande, porque es el que se ha medido con el mayor enemigo.* Quizás es y será el único judío que haya logrado una tal victoria sobre el judaísmo; el primer judío que llegó a ser en todo y por todo *cristiano*, sería también el último. Pero quizás exista aún en el judaísmo esa posibilidad, quizá también el próximo fundador de religiones sólo pueda aparecer a través del *judaísmo*.

Únicamente así se puede comprender la larga vida del judaísmo, que ha sobrepasado la de todos los restantes pueblos y razas. Privados totalmente de una creencia, los judíos no hubieran podido persistir y mantenerse, y esta creencia es el sentimiento confuso, oscuro y, sin embargo, desesperantemente cierto de que algo tendría que suceder al judaísmo y en el judaísmo. Este algo es el *Mesías*, el *Salvador* del judaísmo es el *Salvador* de los judíos. Cada pueblo lleva a la realidad un determinado pensamiento, una idea especial, y por ello todas las naciones terminan por morir. Únicamente el judío no llega a realizar una idea especial, y si algo pudiera realizar sólo sería la idea en sí: en medio de la Judea debe surgir el Hombre-Dios. La fuerza vital del judaísmo depende de que vive del cristianismo, aun en otro sentido que el del beneficio material. La esencia judía no tiene metafísicamente más fin que el de servir de pedestal al fundador de religiones. Así se explica también la curiosa forma en que sirven a su Dios; jamás como individuos aislados, sino siempre en masa. Sólo en grupo son «piadosos», y necesitan que alguien ore junto a ellos porque la esperanza del judaísmo es identificable con la posibilidad permanente de que de su especie surja el gran triunfador, el fundador de religiones. Ésta es la importancia inconsciente de todas las esperanzas mesiánicas en la tradición judía: *el cristianismo es el sentido del judío.*

Si bien en el judío quizá se den aún las mayores *posibilidades*, en él se dan, sin embargo, las más insignificantes *realidades*. Es el hombre de los máximos *anhelos*, pero al mismo tiempo es internamente el menos *poderoso*.

En nuestros días vemos al judaísmo en el máximo nivel a que ha llegado desde los tiempos de *Herodes*. El espíritu moderno es judío cualquiera que sea el punto desde el cual se le considere. La sexualidad se exalta y la actual ética de la especie canta al coito ante *Himeneo*. El infeliz *Nietzsche* no es en verdad responsable de que se haya asociado la selección natural con la selección de la lascivia, cuyo más vergonzoso apóstol, Wilhelm *Bolsche*, ha comprendido el ascetismo, pero ha sufrido tanto la consecuencia del suyo que muchas veces tiene que encontrar deseable

el fenómeno opuesto. Pero la mujer y los judíos se entregan a la tercería, y su objeto es hacer pecar a los hombres.

Nuestro tiempo no es tan sólo el más judaico, sino también el más feminista; el tiempo para el cual el arte es únicamente una careta y que encuentra sus inspiraciones artísticas en el juego de los animales; el tiempo del anarquismo más crédulo, sin comprensión para el Estado y para el derecho; el tiempo de la ética de la especie y de las concepciones históricas más superficiales (el materialismo histórico); el tiempo del capitalismo y del marxismo, para el que la historia, la vida y la ciencia no significan otra cosa que economía y técnica; el tiempo en que el genio es considerado como una forma de locura y que, sin embargo, no posee ni un gran artista ni un gran filósofo; el tiempo de la originalidad más escasa y que más busca la originalidad; el tiempo que ha sustituido el ideal de la virginidad por el culto a las semivírgenes: *ese tiempo ha tenido también la gloria de ser el primero en que los individuos no contentos con haber afirmado y adorado al coito, lo han elevado a la categoría de deber,* no para olvidar, como los romanos y los griegos en la bacanal, sino para encontrarse a sí mismos, y para dar un contenido a su propia esterilidad.

Pero frente al nuevo judaísmo se abre paso un nuevo cristianismo; la humanidad espera al nuevo fundador de religiones, y la lucha busca la decisión como en el año uno. La humanidad tiene de nuevo la elección entre el judaísmo y el cristianismo, entre la especie y la personalidad, entre la nada y la divinidad. He aquí los dos polos; entre ellos no existe un tercer reino.

XIV. La mujer y la humanidad

Tan sólo ahora, con la mirada clara y las armas en la mano es posible volver a ocuparse del problema de la emancipación de la mujer. Con la mirada clara, porque ante nuestra vista ya no se alzan las ambigüedades que encubrían el tema; armados, porque estamos en posesión de sólidos conceptos teóricos y de seguras opiniones éticas. Alejadas del lugar de la liza las conocidas controversias y superado el problema de las desiguales capacidades, nuestra investigación ha llegado a un punto que permite comprender el papel de la mujer en el mundo y el sentido de su misión en la humanidad. Por ello, debemos dejar a un lado las cuestiones de carácter demasiado especial, y no ser tan optimistas como para esperar que los resultados a que lleguemos puedan ejercer una influencia sobre los problemas políticos. Renunciamos a elaborar proposiciones de higiene social y trataremos la cuestión desde el punto de vista de aquella idea de la humanidad que late en la filosofía de Immanuel *Kant*.

Grande es el peligro que amenaza esa idea a causa de la feminidad. Las mujeres poseen en alto grado el arte de parecer completamente asexuales y como si su sexualidad fuera una concesión al hombre. Secundadas por los hombres les han hecho creer a éstos que la sexualidad es su más imperiosa y característica necesidad; que sólo merced a la mujer pueden ver satisfechos sus más verdaderos y profundos deseos; en fin, que la castidad es para el hombre antinatural e imposible. Es más que frecuente que muchos jóvenes que encuentran gran satisfacción en trabajos serios sean advertidos por aquellas mujeres que aspiran a ser sus amantes o sus suegras de que no deben estudiar tanto y que es mejor «gozar de la vida». Estos amistosos consejos encubren, sin que las mujeres sean conscientes de ello, el temor de que al dedicarse el hombre a problemas que nada tienen que ver con los sexuales, fracase la misión femenina dirigida exclusivamente hacia el acto de la procreación, y entonces, al perderse la importancia del sexo, la mujer perdería su propia importancia y *no tendría razón de ser*.

Es dudoso que las mujeres se hayan modificado en este aspecto y no hay que creer que en otro momento hayan sido diferentes. Es posible que en la actualidad el elemento sensual resalte más que antes, porque gran parte del «movimiento feminista» es tan sólo un paso desde la maternidad hacia la prostitución; en su conjunto se trata más bien de la emancipación de las prostitutas

que de la emancipación de las mujeres, y su resultado definitivo será seguramente una acentuación de la parte de prostituta que se halla en toda mujer. Lo que parece nuevo es el comportamiento del hombre. Bajo la influencia del judaísmo está actualmente dispuesto a aceptar resignadamente el valor que las mujeres se atribuyen. La castidad masculina es objeto de burla, no se comprende, y en consecuencia el hombre ya no siente a la mujer como pecado, sino como un destino; su propia lujuria ya no le avergüenza.

Se aprecia ahora de dónde deriva el pretexto de gozar de la vida, el concepto dionisíaco de los cafés, el culto a *Goethe*, en tanto que es un continuador de *Ovidio*; en fin, toda esa moderna *cultura del coito*. Hemos llegado a un momento en que apenas se encuentran hombres que se atrevan a confesar que son castos; preferirían mil veces pasar por libertinos. El libertinaje constituye el tema predilecto de los fanfarrones, pero la sexualidad se ha colocado a un nivel tan alto, que el fanfarrón ya encuentra dificultades para ser creído; la castidad, por el contrario, es tenida en muy poco, hasta el punto de que el verdadero hombre casto se oculta muchas veces tras las apariencias de lo contrario. Puede afirmarse que el pudoroso se *avergüenza* también de su pudor. Pero el pudor actual no es el pudor de la erótica sino el pudor de la mujer que no ha encontrado todavía ningún hombre, que no ha recibido aún atención del sexo opuesto. De aquí que unos a otros traten de demostrarse la firmeza con que cumplen el deber deleitoso de la función sexual. Así, en el momento actual, es la mujer la que determina lo que es varonil, aunque por su naturaleza sólo puede apreciar en el hombre la parte sexual, y de ella recibe éste la medida de su masculinidad. Es el número de coitos, de relaciones amorosas, de muchachas seducidas, el que legitima al macho ante los demás. Y sin embargo no es así, pues en tal caso ya no habría hombre.

Por el contrario, la alta estima en que se tenía la *virginidad* partía *originariamente* del hombre, y de él parte y partirá siempre donde existan hombres; es la proyección del ideal de la pureza inmaculada inmanente al hombre sobre el objeto de su amor. No hay que dejarse engañar en esta cuestión por el miedo al contacto que pronto se transforma en confianza, ni por la represión histérica de los deseos sexuales, ni por la *coacción* externa que corresponde a las exigencias del hombre que pretende la pureza física, pues el comprador podría no aparecer; ni tampoco por la necesidad de ser valorada, que en muchas ocasiones es causa de que la mujer espere largo tiempo al hombre que pueda valorarla en más (lo que de ordinario se interpreta erróneamente suponiendo que esas muchachas tenían un alto concepto de sí mismas). No es muy difícil darse cuenta de lo que las mujeres piensan acerca de la virginidad una vez que se sabe que el objeto principal de la mujer es practicar el coito, gracias al cual su existen-

cia se justifica. La frecuencia con que ejercen la tercería demuestra que es el coito y no otra cosa lo que les preocupa, aunque *parezca* que no se interesan de su placer personal.

Para persuadirse de esto una vez más basta considerar el juicio que las mujeres forman respecto a la virginidad de sus compañeras de sexo.

En efecto, se aprecia entonces que el estado de no casada es estimado por la mujer como muy inferior, pues sólo comienza a considerar a sus compañeras cuando se casan, aun cuando el marido sea odioso, débil, pobre, vulgar, tirano, insignificante, y aunque se trate de un matrimonio «desgraciado». Basta que esté casada para que su existencia haya adquirido valor. Hasta aquellas mujeres que por breve tiempo han gozado de los placeres de la vida de amante, incluso las prostitutas de la calle, son siempre estimadas en más por las mujeres que las viejas solteronas que pasan las horas cosiendo y remendando sin haber estado unidas a un hombre por lazos legales o ilegales.

Incluso las muchachas que se distinguen por la hermosura de su cuerpo, jamás son valoradas positivamente por las mujeres a causa de esta corrección de sus formas —la mujer carece del órgano para percibir la belleza porque no posee valor alguno que proyectar—, sino porque tienen más probabilidades de encontrar un hombre. *Cuanto más bella sea una virgen tanto mayor valor tiene para la mujer, en su función de tercería, como guardiana de la especie; sólo este pensamiento inconsciente es el que determina que una mujer pueda hallar un placer ante la presencia de una joven hermosa.* Ya hemos dicho que este pensamiento únicamente se origina cuando la mujer que calcula el valor de las demás ha adquirido ya una propia existencia (de no ser así dichos pensamientos quedarían anulados por la envidia frente a la rival y por el sentimiento de ver disminuidas sus probabilidades en la lucha que se establece). Ante todo es necesario efectuar la cópula; las demás no pueden pretender que se les ceda el paso.

El desprecio que desgraciadamente se tiene, en general, por la «vieja solterona» procede totalmente de la *mujer*. Los hombres suelen hablar con respeto de la solterona de edad avanzada, pero ninguna mujer, ninguna muchacha, sea casada o no, le prestaría igual atención, aunque sin tener conciencia de ello. Una dama casada que podía ser considerada como espiritual e inteligente, y que por su hermosa figura tenía tantos admiradores que era posible descartar que obrase por envidia, se burlaba de su vieja y fea profesora de italiano a quien había oído decir repetidas veces: «*Io sono ancora vergine*» (soy todavía virgen).

Admitiendo que esta expresión me haya sido transmitida fielmente, debemos suponer que la solterona había hecho de la necesidad virtud y que con gusto se hubiese librado de algún modo de su virginidad sin temor a que la sociedad se lo reprochase.

Lo más importante es que las mujeres ridiculizan y desprecian

no sólo la virginidad de otras mujeres, sino que también consideran la propia como un *estado* extraordinariamente *precario* (estimándola tan sólo como una *mercancía* muy buscada y de *alto valor* para los *hombres*). Por esto consideran a las mujeres casadas como seres superiores. La importancia que dan las mujeres al acto sexual se demuestra especialmente por la verdadera veneración tributada por las muchachitas a las recién casadas, que en este acto acaban de descubrir el sentido de su existencia. En cambio, estas mismas muchachas consideran a sus propias compañeras como seres imperfectos que, como ellas mismas, no han logrado aún establecer su destino.

Estas reflexiones nos llevan a las mismas conclusiones a que nos condujeron nuestros comentarios acerca de la tercería, es decir, que el ideal de la virginidad tiene su origen en los hombres y no en las mujeres. El hombre pretende la castidad para sí y para los demás, especialmente para el ser que ama. La mujer quiere poder no ser casta, pide del hombre sexualidad, no virtud y no llega a comprender a los «muchachos modelos». Es sabido, por el contrario, que se arroja en los brazos de quien tiene fama de don Juan. La mujer exige al hombre sexualidad, porque sólo por la sexualidad ella adquiere una existencia. Las mujeres ni siquiera comprenden la erótica del hombre como un fenómeno a la *distancia*, sino únicamente aquella parte de él que pueden hacer objeto inmediato de su deseo. El hombre cuyo instinto de brutalidad está ausente o poco desarrollado no les produce impresión alguna. En el fondo no les satisface el elevado amor platónico del hombre: las lisonjea, las conmueve, *pero en realidad no les dice nada. Beatriz* se impacientaría como *Mesalina* si se prolongaran mucho tiempo las endechas del galán arrodillado ante ella.

En el coito se halla el máximo rebajamiento; en el amor la máxima elevación de la mujer. Que la mujer pretenda el coito y no el amor, significa que quiere ser envilecida, no exaltada. El mayor enemigo de la emancipación de la mujer es la mujer.

El coito no es inmoral porque produzca placer ni porque sea el primero entre todos los goces de la vida inferior. El ascetismo que considera inmoral el placer, es en sí mismo inmoral; busca la medida de lo que no debe hacerse en un fenómeno *accesorio* y en una consecuencia externa de la acción, no en el sentimiento: es *heterónomo*. El hombre *tiene derecho* a aspirar al placer, a hacer más fácil y alegre su vida sobre la tierra, pero no está autorizado a sacrificar un mandato moral. Con el ascetismo el hombre pretende imponer la moralidad mediante la flagelación de su propia carne, *la desea como el efecto de una causa*, como el resultado y recompensa de su renuncia. El ascetismo es, pues, reprobable tanto como principio como desde el punto de vista de la disposición psicológica; liga la virtud a un algo que nada tiene que ver con ella, la estima como efecto de una causa, y no aspira a la virtud como un fin inmediato de ella misma. El ascetismo

es una peligrosa tentación; son muchas las víctimas que origina porque el placer es el *móvil más frecuente* que desvía de la senda de la ley, y se cae más fácilmente en el error, creyéndose en el camino seguro, cuando en lugar de aspirar al goce se aspira al dolor. El placer no es en sí ni moral ni inmoral. *Tan sólo cuando el impulso al placer vence a la voluntad para adquirir un valor, el individuo cae.*

Por esto es inmoral el coito, pues no hay ningún hombre que en ese momento no utilice a la mujer para ese fin, que no posponga entonces el valor de la humanidad, tanto en la persona de él como en la de ella, al placer. Durante el coito el hombre se olvida de sí mismo en el goce, y olvida a la mujer, la cual para él ya no tiene existencia psíquica, sino tan sólo corporal. Pretende de ella un hijo o la satisfacción de la propia voluptuosidad; en ambos casos no ve en ella un fin, sino que la utiliza para un objeto ajeno a ella misma.

Ciertamente, la mujer es la misionera de la idea del coito, se utiliza a sí misma, al igual que a todas las cosas del mundo, tan sólo como un medio para ese fin; ella quiere al hombre como un medio para obtener el placer o un hijo, y pretende ser utilizada por el hombre del modo adecuado a dicho fin, ser tratada como una cosa, como un objeto de su propiedad, ser plasmada y transformada a su gusto por él. Pero no sólo nadie debe dejarse utilizar por otro como medio para un fin; ni siquiera el punto de vista aceptado por el hombre frente a la mujer debe ser determinado sobre la base de que ella desea el coito y que, incluso aunque no sepa decírselo a sí misma ni confesárselo a los demás, no aspira nunca a otra cosa. *Kundry* hace una llamada a la compasión de *Parsifal* para que satisfaga su anhelo, pero precisamente aquí se evidencia la gran debilidad de la moral basada en la compasión, que obliga a satisfacer cualquier deseo del prójimo aunque sea totalmente injustificado. La consiguiente moral de la simpatía y la consiguiente ética social son por igual absurdas, pues hacen *depender el deber del querer* (lo mismo se trate del propio que del ajeno) *en lugar de que sea éste el que dependa de aquél.* Eligen como medida de la moralidad el destino concreto, la felicidad concreta, el momento concreto de la vida humana, *en lugar de la idea.*

El problema es éste: ¿cómo debe el hombre tratar a la mujer? *¿Cómo desea ella ser tratada, o cómo lo exige la idea moral?* Si se la debe tratar tal como ella desea, el hombre debe practicar con ella el coito, pues quiere el coito; golpearla, ya que ansía ser golpeada; hipnotizarla, pues su gusto es ser hipnotizada; galantearla, por muy poco que estime su valor, pues aunque no le importe ser estimada quiere ser galanteada. Quien se proponga por el contrario tratar a la mujer según lo exige la idea moral, debe ver en ella un ser humano e intentar estimarlo. *La mujer es realmente una función del varón,* que él puede afirmar o abolir, pues

las mujeres no quieren en realidad otra cosa. Las viudas en la India se dejan quemar gustosas y anhelan esa muerte; aunque esta costumbre no es por ello menos bárbara.

La emancipación de la mujer es análoga a la de los judíos y a la de los negros. La causa principal de que estos pueblos sean tratados como esclavos y merezcan la menor de las consideraciones, debe verse en su predisposición servil; carecen de esa imperiosa necesidad de libertad que es propia de los indogermanos. Y si se observa que también hoy en América los blancos deben mantenerse separados de los negros porque éstos hacen mal uso de su libertad, no hay que dudar que en la guerra de los Estados del Norte contra los confederados que dio la libertad a los negros, la razón estaba de parte de los últimos. *Aunque las cualidades del ser humano* estén taradas por gran número de impulsos amorales en los judíos, todavía más en los negros y *mucho más en las mujeres*, el hombre debe honrar el último residuo, por pequeño que sea, *de la idea de la humanidad* (que no es la sociedad humana, sino el ser humano, el alma como parte de un mundo trascendental). Nadie, aparte de la ley, debe atribuirse un poder sobre el prójimo; aunque se trate del más empedernido criminal, ningún hombre tiene el derecho de lincharlo.

El problema de la mujer y el problema del judío son idénticos al problema de la esclavitud, y deben ser resueltos del mismo modo que éste. Nadie debe ser oprimido, aun cuando únicamente en la opresión se sienta bien. No privo de libertad al animal doméstico del cual me sirvo porque ya no la tenía antes de que me sirviera de él. Pero en la mujer existe un debilísimo e impotente sentimiento de poder ser de otro modo, pues aun se encuentra un residuo pequeñísimo de libertad inteligible; he aquí por qué no existe ninguna mujer absoluta. Las mujeres son seres humanos y deben ser tratados como tales, incluso aunque ellas no lo pretendan. *La mujer y el hombre tienen iguales derechos.*

No quiero decir con esto que se deba conceder a las mujeres una participación en el poder político. Desde el punto de vista *utilitario* creo preciso no aconsejar por ahora, y quizá nunca, tal concesión. En *Nueva Zelandia*, donde el principio ético era tan respetado que se otorgó a las mujeres el derecho al voto, se han obtenido malísimos resultados. Así como no se podría permitir ejercer una influencia sobre los asuntos públicos a los niños, a los idiotas o a los delincuentes, aunque llegaran a obtener la paridad o la mayoría, así también se debe mantener alejadas a las mujeres de tales menesteres, ya que existen muchas razones para suponer que su acción sería nefasta. De igual modo como los resultados de la ciencia son independientes de que concuerden o no con la opinión de todos los hombres, los derechos o la falta de derechos de la mujer pueden ser restablecidos sin que ellas intervengan en la decisión, y no tienen por qué temer ser perjudicadas

cuando la determinación se tome desde el punto de vista del derecho y no desde el punto de vista del poder.

El derecho es sólo uno e igual para el hombre y para la mujer. Nadie debe impedir a la mujer ejercer cualquier acto basándose en que no es propio de la feminidad, y es una sentencia infame aquella que absuelve al hombre que ha matado a su mujer al sorprenderla en adulterio, como si por derecho fuera un objeto de su propiedad. La mujer debe ser juzgada considerándola como un ser individual y de acuerdo a la idea de libertad, no como miembro de la especie, ni siguiendo una medida derivada del empirismo o de las necesidades amorosas del hombre, aun cuando ella no se muestre nunca digna de un juicio tan elevado.

He aquí por qué este libro es el mayor honor que se ha tributado a las mujeres. Incluso frente a ellas la única conducta posible del hombre es la moral; no hay que dejarse arrastrar por la sexualidad o el amor, ya que ambos se emplean para un fin *extraño; tan sólo debe intentarse comprenderlas.* La mayor parte de los hombres pretenden teóricamente estimar a las mujeres, mientras que prácticamente las desprecian. Debe ocurrir todo lo contrario: la mujer podrá no ser altamente estimable, pero de antemano no se la puede excluir totalmente y para siempre de nuestro aprecio.

Por desgracia hombres famosos y eminentes han tenido ideas *muy vulgares* respecto a esta cuestión. Recuérdese la posición de *Schopenhauer* y la de *Demóstenes* frente a la emancipación de la mujer. *Goethe* dice:

«La mujer siempre está ocupada, y, en cambio,
la virtud casera *para hacer feliz al hombre prudente*
sería permanecer en reposo.
Si ella desea leer, eligirá seguramente un libro de cocina.»

Juicio que no se aparta mucho del de *Molière* cuando éste escribe:

«*...Une femme en sait toujours assez,*
Quand la capacité de son esprit se hausse
A connaître un pourpoint d'avec un haut-de-chausse.»

El hombre debe vencer en sí la repugnancia contra la mujer masculina; esta repugnancia no es otra cosa que vulgar egoísmo. Si la mujer se masculinizara hasta el punto de ser lógica y ética, ya no sería adecuada para constituir el *substrato pasivo* de *una proyección.* Pero esto no es motivo suficiente para educar a la mujer, como ocurre actualmente, tan sólo para el hombre y para la prole, con una norma que le prohíbe algunas cosas porque son *varoniles.*

Aun cuando en la mujer *absoluta* no existe la posibilidad de

que sea moral, este *concepto* no quiere decir que el hombre la deje caer considerándola sin salvación, y menos todavía que contribuya a que ella preste su conformidad a tal idea. En la mujer hay que admitir, sin embargo, un «germen del bien», según la terminología de *Kant*: es aquel residuo de ser libre que permite a la mujer tener el sentimiento oscuro y confuso de su *destino*.[1] *Teóricamente no puede afirmarse que sea totalmente imposible* que ese germen brote y se desarrolle, aunque en la *práctica jamás* se haya observado este fenómeno, ni haya esperanzas de que pueda observarse en el porvenir.

El motivo más profundo y el fin del universo es el bien, y todo él se encuentra bajo la idea moral. Incluso los animales son valorados como fenómenos, y el elefante es estimado desde el punto de vista moral más que la serpiente, aun cuando, por ejemplo, *no se les impute, como a las personas*, la muerte de otros animales. Pero a la *mujer la consideramos responsable*, y a esto se debe la *exigencia de que se modifique. Y si la feminidad es inmoral, la mujer debe dejar de ser mujer y transformarse en hombre.*

Como es natural, habrá que evitar con gran cuidado el peligro de una transformación aparente exterior, que precisamente hace caer a la mujer en la feminidad. Las probabilidades de emancipar verdaderamente a la mujer, de otorgar libertad, que no sea *arbitrariedad*, sino *voluntad*, son muy escasas. Si se juzga por los hechos, parece que a las mujeres no les cabe más que dos posibilidades: la aceptación mendaz de cuanto el hombre ha creado, en cuanto ellas mismas creen querer lo que su propia naturaleza, *todavía vigorosa, rechaza*, la falsa indignación inconsciente ante la inmoralidad, *como si ellas fuesen morales*, o ante la sensualidad, *como si ansiaran el amor no sensual*; o la abierta confesión[2] de que el contenido de las mujeres es el hombre o la prole, sin la menor conciencia de la impudicia, de la derrota, que significa semejante confesión. *Hipocresía inconsciente o identificación cínica con el instinto natural*; la mujer no parece capaz de otra cosa.

Mas no se trata de *afirmar ni de renegar*, sino de negar, de vencer la feminidad. Si, por ejemplo, una mujer quisiera realmente la castidad del hombre vencería a la hembra, pues ya no hipervaloraría el coito ni lo consideraría como el fin esencial. Y, sin embargo, aunque tal hiciera no podría creerse en su sinceridad. Si una mujer exigiera la castidad del hombre, sería, excluyendo su histerismo, tan estúpida y tan incapaz de toda verdad, que no podría sentir, ni siquiera confusamente, que con ello se niega a sí misma, se despoja completamente y para siempre de todo valor, y se priva de toda existencia. No se sabe qué preferir, si la mendacidad ilimitada que la capacita para elevar como bandera el *ideal ascético* que le es tan ajeno, o la sencilla admiración por el libertino famoso, y su entrega a él.

1. Véase capítulo XII.
2. Por ejemplo: *Laura Marholm.*

Dado que en *ambos casos* la verdadera voluntad de la mujer se dirige de igual modo a hacer culpable al hombre, se observa que aquí radica el módulo principal del problema de la mujer, en tanto que coincide con el problema de la humanidad.

Friedrich *Nietzsche* escribió en uno de sus libros: «Sumergirse en el problema fundamental representado por el hombre y la mujer, negar su profundo antagonismo y la existencia de una tensión eternamente enemiga, soñar quizás en iguales derechos, en educaciones idénticas y en análogos deberes y exigencias, he aquí un signo típico de superficialidad, y un pensador que en este peligrosísimo punto se ha mostrado superficial —superficial en el instinto— será considerado por todos como sospechoso, e incluso como traidor. Probablemente será tan miope para todos los problemas fundamentales de la vida, incluso de la vida futura, *y no será capaz de profundizar en ningún tema.* Pero un hombre que sea profundo, tanto en su espíritu como en sus anhelos, con esa profundidad de la benevolencia que le hace compatible con la severidad y la dureza, sólo podrá pensar de la mujer lo que piensan los orientales, que es algo de su propiedad, que pueden guardar escondido, algo que está predestinado a su servicio, y que en ese servicio encuentra su perfeccionamiento. Ese hombre comprenderá la enorme razón que tiene Asia y el superior instinto asiático, como lo hicieron en otro tiempo los griegos, los mejores herederos y discípulos de Asia, los cuales como es sabido, desde *Homero* hasta los tiempos de *Pericles*, al par que *crecía* su cultura y se extendía su fuerza, se hicieron *más severos* hacia la mujer; en una palabra, imitaron a los orientales. Cada uno debe reflexionar en su intimidad hasta qué punto fue esto necesario, lógico, e incluso humanamente deseable.»

El individualista piensa en este punto de acuerdo con la ética social: su teoría de castas, de grupos, de aislamientos, destroza, como tantas veces ocurre, la autonomía de su doctrina moral. El individualista, *para servir a la sociedad, para asegurar la tranquilidad de los hombres,* quiere colocar a la mujer bajo una tutela que haga imposible oír la voz de un deseo de emancipación, y no permita manifestarse esa mendaz e insincera exigencia de libertad que plantean las feministas de nuestros días; *esas feministas que ni siquiera presienten dónde radica la falta de libertad de la mujer y cuáles son sus causas.* Al citar a *Nietzsche* no ha sido para acusarle de inconsecuencia, sino para demostrar con sus palabras que el problema de la humanidad no puede ser resuelto hasta encontrar una solución al problema de la mujer. Quien juzgue exagerada la pretensión de que el hombre quiere estimar a la mujer por la idea, por el *noumenon,* no como medio para el logro de un objeto ajeno a ella, y que, en consecuencia, se le deben reconocer iguales derechos, así como iguales deberes (la autoformación moral y espiritual), pensará también que *el hombre es incapaz de resolver el problema ético para su propia persona una vez que*

niega en la mujer la idea de la humanidad y la utiliza de medio para el goce. *El coito es en toda Asia el pago del hombre a la mujer para compensarla de la opresión a que la somete.* Pero aunque sea característico de la mujer someterse gustosa a la más dura esclavitud para lograr ese premio, el hombre no debe aceptar tal ofrecimiento, porque al hacerlo sacrifica su moral.

No es, pues, posible, ni siquiera *técnicamente*, resolver el problema de la humanidad teniendo en cuenta *sólo* al hombre; hay que *contar también* con la mujer, y aun cuando el hombre intente únicamente redimirse a sí mismo, deberá buscar el modo de que ella *renuncie* a las intenciones inmorales que abriga respecto a él. En su fuero *interno* la mujer debe renunciar *sincera* y *voluntariamente* al coito. Esto significa, en realidad, que la mujer tiene que *desaparecer como tal*, y antes de que esto ocurra no existe la posibilidad de instalar el reino de Dios sobre la tierra. Por esto *Pitágoras*, *Platón*, el *cristianismo* (en oposición al *judaísmo*), *Tertuliano*, *Swift*, *Wagner*, *Ibsen* han sido propugnadores de la liberación, de la redención de la mujer, *no por la emancipación de la mujer por obra del hombre, sino de la emancipación de la mujer por ella misma.* Y en esa compañía parece fácil afrontar el anatema de *Nietzsche.*

Es difícil, sin embargo, que la mujer llegue a una meta por su propia fuerza. La chispa, en ella tan débil, podría reavivarse en el fuego del hombre; habría que buscar un *ejemplo* y *Cristo* lo ha dado: ha redimido a la *Magdalena*, y al retornar a esa parte de su pasado ha logrado también él expiar sus faltas. *Wagner*, el más grande hombre después de *Cristo*, ha comprendido profundamente el problema: en tanto que la mujer no deje de existir como mujer para el hombre, no dejará de ser mujer.

Kundry sólo puede ser liberada de la maldición de *Klingsor* por *Parsifal*, el hombre inmaculado, libre de pecado. En el *Parsifal* de *Wagner*, el poema más profundo de la literatura mundial, esa deducción psicológica coincide perfectamente con la filosófica. Sólo la sexualidad del hombre da existencia a la mujer como tal. La materia únicamente tiene la cantidad de existencia a que asciende la suma de culpas en el universo. También la mujer sólo existirá hasta el momento en que el hombre se haya purificado totalmente de sus culpas, hasta el momento en que haya vencido realmente la *propia* sexualidad.

Sólo así quedará aclarada la eterna objeción que se alza contra todas las tendencias antifeministas: que la mujer es como es, que no es posible cambiarla, y que por esto hay que llegar a un acuerdo con ella; la lucha a nadie beneficia porque nada resuelve. Ya hemos indicado que la mujer no existe, y que *muere* en el momento en que el *hombre* quiere decididamente *ser*. La lucha está empeñada contra una cosa que no tiene existencia ni esencias eternas e invariables, se trata de algo que puede y *debe* ser anulado.

La vieja solterona es la mujer que no encuentra al hombre que

la cree, y también ella muere. La anciana es tanto más perversa cuanto más vieja solterona es. Si el hombre y la mujer por él creada se encuentran de nuevo en el mal, ambos deben morir; si se vuelven a encontrar en el bien, tiene lugar el milagro.

Sólo así, y no de otro modo, pueden resolver el problema de la mujer aquellos que lo han *comprendido*. Podría ocurrir que esa solución se juzgue imposible, y se crea que es una exigencia exagerada y que sus requisitos son demasiado intransigentes. Y, sin embargo, hace tiempo que en este trabajo hemos dejado de ocuparnos del problema de la mujer tal como ellas hablan de él; aquí se trata de algo que las mujeres *callan*, que *deben* callar eternamente: de la *falta de libertad* que radica en la *sexualidad*. La cuestión de las mujeres es tan antigua como el sexo, y no más reciente que la humanidad misma. Y la respuesta es ésta: el hombre debe *redimirse* del sexo, y sólo así redimirá a la mujer. Sólo su *castidad*, no su lujuria, como ella cree, es su salvación. La mujer perecerá como tal, pero surgirá de sus cenizas renovada, rejuvenecida, como *ser humano puro*.

He aquí por qué el problema de la mujer persistirá mientras haya dos sexos, y tampoco se resolverá antes el de la humanidad. Según el padre de la Iglesia *Clemente*, *Cristo* habló en ese sentido a *Salomé*, sin los paliativos optimistas para el sexo que más tarde encontraron *Pablo* y *Lutero*. La muerte continuará en tanto que las mujeres paran, y la verdad no alumbrará hasta que de los dos sexos haya surgido un tercero que no sea hombre ni mujer.

Es ahora cuando desde los supremos puntos de vista de los problemas de la mujer y de la humanidad aparece completamente fundada la pretensión de la continencia para ambos sexos. Esa pretensión es absurda cuando se funda en las consecuencias perjudiciales para la salud a que pueden dar lugar las relaciones sexuales, y se presta a ser eternamente discutida por los defensores de la fisiología; es falsa cuando busca su base en la inmoralidad del placer, pues entonces se introduce en la ética un motivo heterónomo. Pero ya *san Agustín*, al predicar la castidad para todos los seres humanos, ha debido darse cuenta que en ese caso la humanidad desaparecería pronto de la faz de la tierra. Este gran temor, que parece constituir el más terrible pensamiento de que la *especie* pudiera perecer, no sólo significa una falta absoluta de fe en la inmortalidad *individual* y en una eterna vida de la individualidad moral; no sólo es irreligioso, sino que también muestra la pusilanimidad, la incapacidad de vivir fuera de la *grey*. Quien tal piense no puede representarse la Tierra sin el hormigueo de la humanidad sobre ella, y *temblará* más ante la idea de la soledad que ante la idea de la muerte. Si su personalidad moral, por sí inmortal, tuviera suficiente fuerza, no le faltaría el valor de mirar cara a cara esas consecuencias, no le espantaría la muerte del cuerpo, y no se vería obligado a buscar en la seguridad de la continuación de la especie un mezquino sustitutivo de su falta de fe

en la vida eterna. La negación de la sexualidad tan sólo mata al individuo corporal, pero confiere completa existencia al espiritual.

Por esto, aunque se afirme lo contrario, la continuidad de la especie no puede constituir un deber moral. Es una excusa de una *mendacidad tan impúdica* que me parece ridículo preguntar si alguien, cuando practica el coito, piensa en que así evita el peligro de que la humanidad se extinga, o si existe alguna persona que se crea en el derecho de considerar la castidad como inmoral. La *fecundidad es simplemente repugnante*, y nadie que quiera responder sinceramente a la pregunta, podrá decir que siente como un deber cuidar de que perdure la existencia de la especie humana. Y lo que no se siente como deber no es deber.

Por el contrario, es inmoral hacer a un ser humano efecto de una causa, producirlo como algo condicionado, tal como ahora ocurre. Y el ser humano es al mismo tiempo libre y esclavo, condicionado y espontáneo, sólo por el hecho de haberse originado de este modo inmoral. Ninguna razón hay en pro de que la humanidad exista eternamente; quien lo pretenda quiere eternizar un problema y una culpa, el único problema y la única culpa que existen. La meta se halla precisamente en la divinidad, y en ella deben terminar los seres humanos; la meta es la limpia separación entre el bien y el mal, entre algo y nada. La sanción moral que se ha intentado dar algunas veces al coito (de la que realmente tiene gran necesidad), fingiendo un coito ideal cuyo sólo objeto es la perpetuación del género humano, no parece conferirle protección suficiente. El motivo que parece justificarlo y santificarlo, no sólo no es una obligación ni un imperativo, sino que, por el contrario, es un móvil moralmente reprobable, porque no se pide su consentimiento al ser que va a venir al mundo. El otro coito, aquel en que se impide artificialmente la posibilidad de la reproducción, pierde incluso esa justificación, ya de por sí extraordinariamente débil.

Es decir, el coito se opone en todos los casos a la idea de la humanidad; no porque el ascetismo sea una obligación, sino, ante todo, porque la mujer quiere transformarse en un objeto del hombre, quien la toma tan sólo como una cosa y no como un ser humano vivo con procesos psíquicos internos. De aquí que el hombre desprecie a la mujer en cuanto la ha poseído, y la mujer sienta ese desprecio aunque dos minutos antes se sabía adorada.

El hombre únicamente puede respetar en el ser humano la *idea*, la idea de la humanidad; en el desprecio por la mujer (y por sí mismo) que tiene lugar después del coito se halla el signo más seguro de que se ha pecado contra la idea. Y quien no pueda comprender lo que significa esta idea kantiana de la humanidad será capaz al menos de darse cuenta de que se trata de sus *hermanas*, de su madre, de sus parientes femeninos; *por amor a nosotros mismos* la mujer debe ser tratada y considerada como un ser humano, y no rebajada, como ocurre a causa de la sexualidad.

Sin embargo, el hombre sólo podrá comenzar a *honrar justificadamente* a la mujer cuando ella misma deje de querer ser *objeto* y *materia* para el hombre, cuando pretenda verdaderamente llegar a una emancipación que sea algo más que la emancipación de la prostituta. Todavía no se ha dicho abiertamente dónde se encuentra la servidumbre de la mujer: esta servidumbre se halla en el poder soberano que sobre ella posee el falo masculino. Por ello, la emancipación de la mujer sólo ha sido deseada sinceramente por los hombres no muy profundos, pero sí leales y entusiastas de la justicia. Sobre esto no existe duda alguna. No quiero desconocer los motivos eróticos del hombre, ni suponer que su antipatía por la mujer emancipada es menor de lo que en realidad es: es más fácil dejarse arrastrar, como *Goethe*, que ascender y ascender continuamente por el propio esfuerzo, como *Kant*. Pero mucho de lo que se interpreta como una hostilidad del hombre contra la emancipación es únicamente desconfianza y duda de que se pueda lograr. El hombre no quiere a la mujer esclava; en muchos casos busca en primer término una compañera que le comprenda.

La educación que hoy se da a las mujeres no es la preparación más adecuada para que pueda decidirse a vencer su falta de libertad. El remedio supremo de la *pedagogía materna* cuando una hija no quiere someterse a tal o cual exigencia es amenazarla con el castigo de que *no llegará a casarse*. La educación dada a la mujer tiende únicamente a la cópula, en cuya feliz realización encuentra su cima. Tales influencias poco modifican al hombre, pero, en cambio, refuerzan notablemente la feminidad, la dependencia y la falta de libertad de la mujer.

La educación de la mujer debe ser sustraída a la mujer, la educación de la humanidad debe ser sustraída a la madre.

Ésta es la primera premisa que hay que establecer para colocar a la mujer al servicio de la idea de humanidad, y nadie ha trabajado tanto como *ella* contra esa necesidad.

Una mujer que realmente hubiera renunciado a sus deseos, que buscara en sí misma el reposo, ya no sería mujer. Cesaría de serlo y añadiría, finalmente, al bautismo externo, el interno.

¿Podrá ocurrir esto?

No existe una mujer absoluta, y, sin embargo, la respuesta afirmativa a esta pregunta nos parece la afirmación de un milagro.

La emancipación no hará a la mujer más feliz: la bienaventuranza no le puede ser ofrecida, y hasta alcanzar a Dios el camino es largo. Ningún ser que se halle entre la libertad y la servidumbre conoce la felicidad. ¿Se decidirá la mujer a abandonar la esclavitud para ser *infeliz*?

No se trata ahora de santificar a la mujer. Por el momento basta preguntarse si podrá abordar el problema de su existencia, el concepto de *culpa*. ¿*Querrá*, al menos, la libertad? Se trata únicamente de que llegue a hacer suyo el ideal, de que vea los des-

tellos del faro. ¿Podrá surgir en ella el imperativo categórico? ¿Podrá someterse la mujer a la idea de moral, a la *idea de humanidad*?

Sólo entonces tendrá lugar la *emancipación de las mujeres*.

Sumario

Otto Weininger o la imposibilidad de ser 5
Prólogo a la primera edición 15

Primera parte (preparatoria): *La diversidad sexual*

Introducción 21

Desarrollo general y especial de los conceptos. Hombre y Mujer. Contradicciones. Transiciones ininterrumpidas. Anatomía y talento. ¿Es insegura la morfología?

I. «*Machos y Hembras*» 25

Indiferenciación embrionaria. Rudimentos en los adultos. Grados de «Gonocorismo». Principio de las formas intermedias. Machos y hembras. Pruebas. Necesidad de la tipización. Resumen. Viejas opiniones.

II. *Arrenoplasma y teliplasma* 30

Asiento del sexo. Apostillas a la opinión de *Steenstrup*. Caracteres sexuales. Secreción interna. Idioplasma-Arrenoplasma. — Teliplasma. — Oscilaciones. Pruebas de castración sin efecto. Transplantación y transfusión. Organoterapia. Diferencias individuales entre las diversas células. Causa de las formas intersexuales. Cerebro. Exceso de varones en el momento del nacimiento. Determinación del sexo. Patología comparada.

III. *Ley de la atracción sexual* 42

«Gusto» sexual. Probabilidad de una ley. Primera fórmula. Primera interpretación. Pruebas. Heterostilia. Interpretación de la misma. Serie animal. Otras leyes. Segunda fórmula. ¿Quimiotaxis? Analogías y diferencias. «Afinidades electivas». Adulterio y matrimonio. Consecuencias para los descendientes.

IV. *Homosexualidad y pederastia* 57

Los homosexuales como formas intersexuales. ¿Es congénita o adquirida la homosexualidad? ¿Los homosexuales son individuos sanos o enfermos? Caso especial de la ley. Todos los individuos tienen una predisposición para la homosexualidad. Amistad y sexualidad. Los animales. Planteamiento de una terapéutica. Distinción entre homosexualidad y pederastia.

V. *Caracterología y morfología* 63

El principio de las formas intersexuales como fundamento de la psicología individual. ¿Simultaneidad o periodicidad? Método de la investigación psicológica. Ejemplo. Educación individualizadora. Equiparación. Paralelismo caracterológico-morfológico. La fisiognomía y el principio de la psicofísica. El método en la doctrina de las variedades. Un nuevo problema. Morfología deductiva. Correlación y concepto de las funciones. Perspectivas.

VI. *Las mujeres emancipadas* 74

El problema feminista. Necesidad de emancipación y masculinidad. Emancipación y homosexualidad. Gusto sexual de las mujeres emancipadas. Su fisiognomía. Mujeres célebres. La mujer y la emancipación. Regla práctica. Masculinidad del genio. El movimiento feminista en la historia. Periodicidad. Biología y concepción histórica. Perspectivas del movimiento feminista. Su error fundamental.

Segunda parte (o principal): *Los tipos sexuales*

I. *El hombre y la mujer* 87

Bisexualidad y unisexualidad. Se es hombre o mujer. Lo problemático de esta entidad y la dificultad principal de la caracterología. El experimento, el análisis de las sensaciones y la psicología. *Dilthey*. Concepto del carácter empírico. Objetivos y no objetivos de la psicología. Carácter e individualidad. Problema de la caracterología y problema del sexo.

II. *Sexualidad masculina y femenina* 93

Problema de una psicología femenina. El hombre como psicólogo de la mujer. Diferencia en el «impulso sexual», y en el «impulso a la detumescencia». Intensidad y actividad. Irritabilidad sexual de la mujer. Amplitud de la vida sexual en la mujer. Diferencias sexuales en la esnsación de la sexualidad. Suspensión local y temporal de la sexualidad masculina. Diferencia en el grado de conciencia de la sexualidad.

III. *Conciencia masculina y femenina* 101

Sensación y sentimiento. Su relación. Clasificación de *Avenarius* en «elementos» y «caracteres». Imposibilidad de plantearse en un estado anterior. Relación inversa entre distinción y caracterización. Proceso de clarificación. Presentimientos. Grados de la comprensión. Olvido. Vías y articulación. Concepto de la «hénide». La hénide como el dato psíquico más sencillo. Diferencia sexual en la articulación de los contenidos. Sensibilidad. Seguridad del juicio. La conciencia desarrollada como carácter sexual masculino.

IV. *Talento y genialidad* 110

Genio y talento. Genialidad e ingenio. Método. Comprensión de múltiples individuos. Qué quiere decir comprender a un individuo. Mayor complejidad del genio. Períodos en la vida psíquica. No se trata de una depreciación de los individuos superiores. Comprender y observar. Nexo interno entre la luz y la vigilia. Fijación definitiva de las condiciones para la comprensión. Conciencia más general del genio. Máximo alejamiento del período de hénide, mayor grado de masculinidad. Sólo existen genios universales. La mujer no es genial y carece del culto a los héroes. Talento y sexo.

V. *Talento y memoria* 120

Articulación y facultad de reproducir. Memoria de los acontecimientos como signo del talento. Recuerdo y apercepción. — Aplicaciones y consecuencia. Capacidad de comparar y relacionar. Causas de la masculinidad de la música. El dibujo y el color. Grados de la genialidad: la relación del genio con los individuos no geniales. Autobiografía. Ideas fijas. Recuerdo de las propias creaciones. *Memoria continua y discontinua.* La unidad de la autoconciencia biográfica sólo se encuentra en el hombre. Carácter de los recuerdos femeninos. Continuidad y respeto. — Pasado y destino. *Pasado y futuro. Necesidad de inmortalidad. Tentativas* de explicación psicológica hasta ahora realizadas. Verdadera raíz. Desarrollo interno del individuo hasta la muerte. Psicología ontogénica o biografía teórica. *La mujer carece de la necesidad de inmortalidad.* Progresos hacia un análisis más profundo de las relaciones con la memoria. *Memoria y tiempo.* Necesidad de lo eterno. *El valor como concepto eterno.* Primera ley de la teoría de los valores. Comprobación. La individualización y la duración como constitutivos del valor. *Voluntad del valor.* La necesidad de inmortalidad como *caso especial.* La necesidad de inmortalidad del genio corresponde a su eternidad a través de su memoria universal y duración eterna de su obra. El genio y la historia. El genio y la nación. El genio y la lengua. Los «hombres de acción» y los «hombres de ciencia» no tienen derecho al título de genio, a diferencia de los filósofos *(fundadores de religiones)* y artistas.

VI. *Memoria, lógica, ética* 144

Psicología y psicologismo. Dignidad de la memoria. Teorías de la memoria. Doctrinas del ejercicio y de las asociaciones. Confusión con el reconocimiento. La memoria sólo es propia del ser humano. Importancia moral. Mentira y responsabilidad. Transición a la lógica. Memoria y principio de identidad. Memoria y principio de la razón. La mujer es alógica y amoral. Conciencia intelectual y moral: Yo inteligible.

VII. *Lógica, ética y el Yo* 154

Los críticos del concepto del Yo: *Hume, Lichtenberg, Mach.* El Yo de *Mach* y la biología. Individualización e individualidad. La lógica y la ética como testimonios de la existencia del Yo. En primer lugar la lógica: los principios de la identidad y de la contradicción. El problema de su utilidad y de su importancia. El axioma lógico identificable con la función conceptual. Definición del concepto lógico como norma de la esencia. Los axiomas lógicos constituyen esa norma de la *esencia* que es la existencia de una función. Esta existencia como el ser absoluto o el ser del Yo absoluto. *Kant* y *Fichte.* La lógica como norma. Libertad de pensamiento al lado de libertad de voluntad. Segundo lugar de la ética. Imputabilidad. La relación de la ética con la lógica. Diferencia de las pruebas del sujeto según sean deducidas de la lógica o de la ética. Una omisión de Kant. Sus causas materiales y personales. Psicología de la ética de *Kant. Kant* y *Nietzsche.*

VIII. *El problema del Yo y la genialidad* 164

La caracterología y la creencia en el Yo. El advenimiento del Yo. *Jean Paul, Novalis, Schelling.* El advenimiento del Yo y la concepción del mundo. Conciencia de sí y presunción. La opinión del genio debe valorarse en más que la de los restantes individuos. Posición definitiva acerca del concepto del genio. La personalidad genial como microcosmos plenamente consciente. Actividad sintética y comprensiva del genio. Significado y simbolismo. Definición del genio en relación con los individuos comunes. Universalidad como libertad. Moralidad o inmoralidad del genio. Deberes para consigo mismo y para con los demás. Que significa el deber para con los demás. Crítica de la moral de la simpatía y de la ética social. La comprensión del prójimo es la única exigencia de la moralidad y del conocimiento. Yo y Tú. Individualismo y universalismo. La moralidad sólo se observa entre las mónadas. El hombre más genial es el individuo más moral. Porque el hombre es *ζῷον πολιτικόν.* Conciencia y moralidad. El «gran delincuente». La genialidad es deber y obediencia. Genio y delito. Genio y locura. El hombre creador de sí mismo.

IX. *Psicología masculina y femenina* 183

Falta del alma en la mujer. Historia de este concepto. La mujer se halla totalmente privada de genio. No hay mujeres masculinas en estricto sentido. Naturaleza aconceptual de la mujer explicable por la carencia de Yo. Aclaración de la teoría de las hénides. Pensamiento femenino. *Concepto y objeto. La libertad del objeto. Concepto* y *juicio. Esencia* del *juicio.* La mujer y la verdad como guía del pensamiento. *El principio de la causa y su relación con el principio de la identidad. Amoralidad, no inmoralidad de la mujer. La mujer y el problema de la soledad.* Amalgama,

no sociabilidad. Compasión y pudor femeninos. El Yo de las mujeres. Vanidad femenina. Falta de valor propio. Memoria para las galanterías. Autoobservación y arrepentimiento. Justicia y envidia. Nombre y bienes. Facilidad para ser influida. Diferencias radicales entre la vida psíquica masculina y la femenina. Psicología sin y con alma. ¿La psicología es una ciencia? La libertad y legalidad. Conceptos fundamentales de la psicología trascendental. *Psiquis y psicología.* El desamparo de la psicología sin alma. ¿Dónde son posibles tan sólo los «desdoblamientos de la personalidad»? Paralelismo psicofísico y acción recíproca. El problema de la acción de los caracteres sexuales psíquicos del hombre sobre la mujer.

X. *Maternidad y prostitución* 211

Caracterología femenina especial. La madre y la prostituta. La tendencia a la prostitución es innata, pero no basta por sí sola. Influencia del hombre. «Impregnación». Relación de ambos tipos con la prole. La mujer polígama. Matrimonio y fidelidad. Costumbre y derecho. Analogía entre maternidad y sexualidad. La madre guardadora de la especie. La prostituta y la moral social establecida. La prostituta, el delincuente y el conquistador. Una vez más el «hombre de voluntad» y su relación con el genio. La hetaira y el emperador. Motivos que guían a la prostituta. El coito como objeto por sí mismo. Coquetería. Las sensaciones de la mujer en el coito en relación con el resto de su vida. Derechos de la madre y paternidad. Doctrina de la «impregnación» y de la «infección». La prostituta como enemiga. Afirmación y negación. La prostitución no existe entre los animales. Enigmas en el origen.

XI. *Erótica y estética* 234

La mujer y el odio a la mujer. Erótica y sexualidad. Amor platónico y sexualidad. El problema de una *idea* del amor. La belleza de la mujer. Su relación con el impulso sexual. Amor y belleza. La diferencia entre la estética y la lógica y la ética como ciencias normativas. Esencia del amor. Fenómeno de proyección. Belleza y moralidad. Belleza y perfección. Naturaleza y ética. *La belleza en la naturaleza y en el arte.* Leyes naturales y leyes del arte. La belleza en los casos particulares. El amor sexual como culpa. El odio y el amor facilitan las tentativas morales. La creación del diablo. Amor y compasión. Amor y pudor. Amor y celos. Amor y necesidad de redención. La mujer es en la erótica medio para un objeto. El problema de la relación entre la prole y el amor, y entre la prole y la sexualidad. La crueldad no sólo en el placer, sino también en el amor. Amor y homicidio. El amor como cobardía, injusticia y error. El culto a la Madonna. La Madonna concepción del pensamiento masculino, sin representación en la feminidad real. El amor del hombre para la mujer como caso especial. La mujer es sólo sexual, no erótica. El sentido de la belleza

en las mujeres. Bello y bonito. Amor y enamoramiento. Cómo el hombre influye sobre la mujer. El destino de la mujer. Subordinación de los nuevos conocimientos a los anteriores. El amor característico para la esencia de la humanidad. Por qué el hombre ama a la mujer. Posibilidades.

XII. *La naturaleza de la mujer y su significación en el universo* 254

Igualdad o equiparación. *P. J. Moebius.* Falta de sentido o de importancia de la feminidad. *Tercería.* Impulso instintivo. El hombre y la tercería. Otros fenómenos atribuidos a la tercería. Hipervaloración del coito. *El propio impulso sexual como caso especial.* Madre — Prostituta. La esencia de la mujer sólo se manifiesta en la tercería. Tercería = Feminidad = Sexualidad universal.

Sistema de objeciones y contradicciones. Necesidad de una solución. Facilidad para ser influida y pasividad. Negación inconsciente de la propia naturaleza, como consecuencia. *Mendacidad orgánica* de la mujer. El *histerismo*. Esquema psicológico para los «mecanismos» del histerismo. Definición de este último. Estado de la histérica. *Característico intercambio: la naturaleza extraña como propia, y la propia como extraña.* El «cuerpo extraño». Coacción y mentira. Heteronomía de las histéricas. Voluntad y energía para la verdad. El paroxismo histérico. La constitución histérica. *Sierva y Megera.* La Megera lo opuesto de la histérica. El amor a la verdad de las histéricas es su mentira. La castidad histérica y la repulsión para el acto sexual. La conciencia histérica de la culpa y la autoobservación histérica. Las visionarias y videntes. El histerismo y la falta de libertad de la mujer. Su destino y la falta de esperanza.

Necesidad de remontarse a un último principio. Diferencia entre ser humano y animal, entre hombre y mujer. Cuadro sintético. La segunda *vida* o superior, el ser metafísico en el hombre. Analogías con la vida inferior. Tan sólo el hombre tiene vida eterna. Las relaciones entre ambas vidas y el pecado original. Nacimiento y muerte. Libertad y felicidad. La felicidad y el hombre. La felicidad y la mujer. La mujer y el problema de la vida. *El no-ser de la mujer.* De aquí se deduce, en primer término, la *posibilidad* de la mentira y de la tercería, amoralidad y falta de lógica. Nuevos comentarios sobre la tercería. Comunidad y sexualidad. Amistad masculina y femenina. La tercería contra los celos. La tercería se identifica con la feminidad. ¿Por qué las mujeres son seres humanos? Esencia de la contraposición entre los sexos. Contrapuestos: *Sujeto - Objeto = Forma - Materia = Hombre - Mujer.* Contrectación y sentido del tacto. Interpretación de las hénides. No-entidad de la mujer: la susceptibilidad universal como consecuencia. Formación y plasmación de la mujer por la acción del hombre. El deseo de existencia. Dualidad sexual y dualismo mundial. La significación de la mujer en el universo. El hombre es un algo; la mujer la

nada. *El problema psicológico del temor ante las mujeres. La feminidad y el delincuente.* La nada y el no. La creación de la mujer. *La mujer como afirmación de la sexualidad masculina.* La mujer es la culpa del hombre. Lo que es en el fondo el amor del hombre por la mujer. Deducción de la feminidad.

XIII. *El judaísmo* 298

Diferencia entre los hombres. Respuesta a las objeciones. Las formas intermedias y la antropología de las razas. Anfibolia de la feminidad con el judaísmo. Lo judío como idea. El antisemitismo. *Richard Wagner.* El judaísmo no es identificable con la feminidad; concordancias con ésta; propiedad, Estado, sociedad, nobleza, *falta de personalidad y de autovaloración, amoralidad sin antimoralidad, vida de la especie,* familia, tercería. Única solución del problema judío. Concepto de Dios del judío. Carencia de alma y por ello ausencia de la necesidad de inmortalidad. *Judaísmo en la ciencia.* El judío como químico. El judío no es genial. *Spinoza.* El judío no es monadólogo. El inglés y el judío. Los ingleses en la filosofía, en la música y en la arquitectura. Diferencias. Falta de humorismo en el judío. *Naturaleza del humorismo.* Humor y sátira. Las judías. Marcada capacidad para modificarse. Tercería en los judíos como en las mujeres. Máxima concordancia y máxima diferencia. Actividad y formación de los conceptos en el judío. Esencia profunda del judaísmo. Falta de fe e inestabilidad interna. Falta de seriedad, de entusiasmo y de ardor. *Multiplicidad interna.* Falta de simplicidad en las creencias. Carencia de dignidad. El judío como el polo opuesto del héroe. Cristianismo y judaísmo. Origen del cristianismo. Problema de los fundadores de religiones. El fundador de religiones realiza una purificación de sí mismo partiendo del delito y de la irreligiosidad. Sólo en él tiene lugar un completo renacimiento. El fundador de religiones es el individuo que tiene más profundo sentimiento de la culpa. Cristo ha triunfado sobre su propio judaísmo. Cristianismo y judaísmo como extremos contrapuestos. El fundador de religiones es el hombre más grande. Derrotar al judaísmo es la necesidad de todo fundador de religiones. El judaísmo y la época actual. Judaísmo, feminidad; cultura y humanidad.

XIV. *La mujer y la humanidad* 328

La idea de la humanidad y la mujer en función de tercecería. El culto a *Goethe.* Afeminamiento de los hombres. Virginidad y castidad. Origen masculino de estos ideales. La incomprensión de la mujer para la erótica. Su comprensión de la sexualidad. El coito y el amor. La mujer como enemiga de la emancipación. El ascetismo es inmoral. La relación sexual es un desprecio al prójimo. Problema del judío = problema de la mujer = problema de la esclavitud. Cuál debe ser la conducta moral frente a las mujeres. Pos-

tulados éticos. Dos posibilidades. El problema de la mujer es el problema de la humanidad. La desaparición de la mujer. La continencia y la extinción del género humano. Temor ante la soledad. Los motivos característicos de la inmoralidad de la relación sexual. La paternidad terrenal. Requisito para la admisión de la mujer en la idea de la humanidad. La madre y la educación del género humano. Problemas decisivos.

DR

Escaneado por
EinHeri Oberndorfer

Otto Weininger nació en Viena en 1880, de familia judía. Su vocación inicial le orientó hacia la filología. Sin embargo, en la Universidad despertó su interés por las ciencias naturales y la matemática, para graduarse más tarde en filosofía. Formado inicialmente en la vertiente empírico-crítica del positivismo y muy influido por la Crítica de la experiencia pura **de Avenarius, se convierte después al biologismo, que le conduce hacia esa peculiar metafísica cientificista que caracteriza su pensamiento. Weininger puso fin a su vida en 1903, apenas publicado** Sexo y carácter.

Ludwig Wittgenstein calificó esta obra como uno de **los grandes libros olvidados de nuestro siglo. Sexo y carácter** aparece en mayo de 1903. Las ediciones se suceden con celeridad asombrosa. Al año de su publicación se contaban cuatro ediciones y ya en 1923 se alcanzan las veinticinco de un libro que, paradójicamente, iba a considerarse maldito. Su autor, sin embargo, no llegó a presenciar el éxito de su obra: el 4 de octubre de 1903 se suicidaba. El título de sus fragmentos póstumos es harto significativo: **Sobre las últimas cosas.** El motivo del libro sobrepasa la investigación caracterológica del sexo para convertirse en una irritante metafísica del mismo, sin mengua de la fascinante capacidad argumentativa de su autor. El libro es extraordinariamente rico en materiales y establece una brillante teoría del carácter que no descuida la psicología, la lógica y la ética, para establecer una teoría del valor centrada en una de las cuestiones más angustiosas para los filósofos del momento: la singularidad de la persona, las raíces de la personalidad. Antifeminismo, antisemitismo, misoginia, no son sino diversas facetas del rechazo trágico de la propia condición existencial de Otto Weininger, a quien calificó su época de «un genio de la decadencia».

9 788429 722659